Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Zweihundertzweiundsiebenzigstes Bändchen.

Aristoteles Werke. XVIII.

Von dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen

I. vollständig folgende Schriftsteller:

Aeschylos v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Apollonius Argonautenfahrt v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Aristophanes v. C. F. Schnitzer. In 11 Bdchn.
Bion, siehe Bukoliker.
Bukoliker, griechische (Theokrit, Bion u. Moschos), v. F. Zimmermann. In 3 Bdchn.
Euripides v. G. Ludwig. In 16 Bdchn.
Homer Ilias v. E. Wiedasch. In 7 Bdchn.
Homer Odyssee v. E. Wiedasch. In 5 Bdchn.
Kallimachus v. K. Schwenck. In 1 Bdchn.
Moschos, siehe Bukoliker.
Pindar v. G. Ludwig. In 3 Bdchn.
Sophokles v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Theokrit, siehe Bukoliker.

Aelian v. Wunderlich u. Fr. Jacobs. In 9 Bdchn.
Aeschines Gespräche und **Cebes** Gemälde. In 1 Bdchn.
Aeschines der Redner v. J. H. Bremi. In 3 Bdchn.
Antoninus, siehe Parthenius.
Apollodor v. C. G. Moser. In 2 Bdchn.
Appian v. F. L. J. Dillenius. In 15 Bdchn.
Arrian v. Ch. H. Dörner. In 6 Bdchn.
Cassius Dio v. L. Tafel. In 16 Bdchn.
Cebes Gemälde, siehe Aeschines.
Demosthenes v. A. Pabst. In 19 Bdchn.
Dio Cassius, siehe Cassius.
Diodor v. J. F. Wurm. In 19 Bdchn.
Dionysius von Halicarnaß v. G. J. Schaller u. A. H. Christian. In 12 Bdchn.
Heliodor v. Fr. Jacobs. In 3 Bdchn.
Herodian v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Herodot v. A. Schöll. In 11 Bdchn.
Josephus jüd. Krieg, v. H. Paret. In 6 Bdchn.
Isäus v. G. F. Schömann. In 2 Bdchn.
Isokrates v. A. H. Christian. In 8 Bdchn.
Julian's Caesaren u. Bartfeind, v. C. N. Osiander u. Reichardt. In 1 Bdchn.
Kallistratus, siehe Philostratus.
Longus v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Lucian v. A. Pauly. In 15 Bdchn.
Parthenius u. **Antoninus** Liberalis v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Pausanias v. C. G. Siebelis u. H. Reichardt. In 9 Bdchn.
Philostratus der Aeltere von Fried. Jacobs, G. J. Bekker u. A. H. Christian. In 7 Bdchn.
Philostratus des Aelt. u. des Jüng. Gemälde u. **Kallistratus** v. A. F. Lindau. In 3 Bdchn.
Polyän v. W. H. Blume u. C. Fuchs. In 4 Bdchn.
Strabo v. K. Kärcher. In 12 Bdchn.
Thukydides v. C. N. Osiander. In 7 Bdchn.
Xenophon v. Ch. Walz, E. Finckh, L. Tafel, A. H. Christian, C. N. Osiander. In 16 Bdchn.

Avianus, siehe Fabeldichter.
Fabeldichter, römische (Phädrus, Avianus u. Romulus), v. H. J. Kerler. In 3 Bdchn.
Horatius v. G. Ludwig, W. E. Weber u. W. Teuffel. In 5 Bdchn.
Lucanus v. F. H. Bothe. In 3 Bdchn.
Persius v. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Phädrus, siehe Fabeldichter.
Plautus v. M. Rapp. In 17 Bdchn.
Propertius v. W. A. B. Hertzberg. In 4 Bdchn.
Romulus, siehe Fabeldichter.
Terentius v. Th. Benfey. In 9 Bdchn.
Tibullus v. W. Teuffel. In 1 Bdchn.
Virgil v. C. N. Osiander u. L. Neuffer. In 6 Bdchn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertzweiundsiebenzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1856.

Aristoteles Werke.

VI. Schriften zur praktischen Philosophie.

Drittes Bändchen.

Nikomachische Ethik,

übersetzt

von

Dr. J. Rieckher,
Professor am oberen Gymnasium zu Heilbronn.

Drittes Bändchen.

Buch VII—X.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Siebentes Buch.

1. Nunmehr haben wir zu einem neuen Gegenstand überzugehen und zu sagen, daß es dreierlei Charaktereigenthümlichkeiten gibt, die man zu vermeiden hat, **Unsittlichkeit**, **Unmäßigkeit** und **Wildheit**. Was die Gegensätze der beiden ersteren sind, ist klar, nämlich Tugend und Mäßigkeit; der Wildheit aber ließe sich am passendsten die über den Menschen erhabene, gewissermaßen heroische und göttliche Tugend entgegensetzen, wie Homer dem Priamus über Hektors hervorragende Tugenden die Worte in den Mund legt [1]):

Nicht vom sterblichen Manne, von Göttern schien er zu stammen.

Wenn also, wie der Glaube herrscht, Menschen durch ein Uebermaß von Tugend zu Göttern werden können, so wäre eine solche Tugend offenbar die der Wildheit entgegengesetzte Eigenschaft. Eigentlich freilich kommt der Gottheit die Tugend so wenig zu, als dem Thier Tugend und Laster; vielmehr ist die göttliche Vollkommenheit preiswürdiger als die Tugend, die Eigenschaft des Thieres aber von der Unsittlichkeit verschieden. Wie nun aber der göttliche Mann, wie die Lakedämonier den nennen, welchen sie sehr anstaunen, eine seltene Erscheinung ist, so ist auch die thierische Wildheit eine Seltenheit unter den Menschen; am häufigsten noch kommt sie unter den Barbaren vor, zuweilen ist sie auch durch Krankheiten und Verstümmlungen des Organismus verursacht. Auch Menschen von ganz besonderer Lasterhaftigkeit bezeichnen wir mit diesem Namen. Ueber

[1]) Il. 24, 258 f.

diesen Zustand jedoch müssen wir unten noch reden [1]); die Lasterhaftigkeit dagegen ist oben schon zur Sprache gekommen. Jetzt aber haben wir es mit der Unmäßigkeit, Weichlichkeit, Entnervtheit einerseits und mit der Mäßigkeit und Festigkeit andererseits zu thun. Diese Eigenschaften sind nämlich weder als Ein und Dasselbe mit Tugend und Laster, noch als schlechthin verschieden von letzteren aufzufassen. Auch hier müssen wir, wie sonst, zuerst die gangbaren Ansichten aufstellen, dann Fragen und Bedenken aufwerfen, und so wo möglich alle, oder doch die meisten und wichtigsten der über diese Eigenschaften im Schwange gehenden Meinungen durchgehen: wenn nämlich die Schwierigkeiten beseitigt werden und nur das allgemein Anerkannte übrig bleibt, so hat die Untersuchung das Ihrige gethan.

2. Anerkannt nun ist, daß Mäßigkeit und Festigkeit etwas Gutes und Löbliches, Unmäßigkeit und Weichlichkeit etwas Schlimmes und Tadelnswerthes ist; ebenso, daß der Mäßige zugleich der der Vernunft treu Bleibende, der Unmäßige der von ihr Abfallende ist. Der Unmäßige handelt ferner mit dem Bewußtsein, daß was er thut schlimm ist, er thut es aber dennoch in seiner leidenschaftlichen Erregung: der Mäßige dagegen hat das Bewußtsein, daß die Begierden schlimm sind, und gibt ihnen aus Vernunft nicht nach. Weiter gilt der Sichselbstbeherrschende zugleich als mäßig und fest; der Mäßige und Feste aber nach der einen Ansicht unter allen Umständen auch als sichselbstbeherrschend, nach der anderen aber nicht; und ebenso nennen die Einen den Zuchtlosen unmäßig und den Unmäßigen zuchtlos, ohne weiter zu unterscheiden, während die Anderen zwischen beiden einen Unterschied machen. Der Kluge, behauptet man zuweilen, könne nicht unmäßig sein; zuweilen aber sagt man auch, es gebe kluge und

---

[1]) Cap. 6. 7.

hervorragende Menschen, die doch unmäßig seien. Endlich spricht man auch von einer Unmäßigkeit in Betreff des Zorns, der Ehre und des Gewinns. — Dieß sind die gangbaren Ansichten.

3. Man kann nun das Bedenken aufwerfen, wie es möglich sei, daß Jemand richtige Ansichten habe und doch unmäßig lebe? Wenn Jemanden das Wissen zukomme, behaupten Einige, sei dieß unmöglich. Denn es wäre, wie Sokrates meinte, entsetzlich, wenn Einer das Wissen hätte und trotzdem von etwas Anderem beherrscht und wie ein Sklave fortgerissen würde. Sokrates bestritt nämlich diese ganze Ansicht und ließ gar keine Unmäßigkeit gelten, weil Niemand wissentlich gegen das Beste handle, vielmehr geschehe dieß immer nur aus Unwissenheit. Diese Ansicht nun steht in offenbarem Widerspruch mit dem, was allgemein anerkannt ist, und würde außerdem noch — wenn die Unwissenheit die Quelle der Unmäßigkeit sein soll — eine weitere, das Wesen dieser Unwissenheit genauer erörternde, Untersuchung dieses Zustandes erfordern. Offenbar kommt nämlich die Unwissenheit dem Unmäßigen nicht früher zu als bis er sich in der leidenschaftlichen Erregtheit befindet. Nun geben aber Manche dem Sokrates in dem einen Punkte Recht, in dem anderen nicht: Recht geben sie ihm darin, daß Nichts stärker sei als das Wissen, nicht aber darin, daß Niemand wider besseres Wissen handle, und darum behaupten sie, daß dem Unmäßigen, der von der Lust überwältigt wird, nicht ein Wissen zukomme, sondern ein Meinen. Allein wenn was der Lust entgegentritt nur ein Meinen ist, nicht ein Wissen, nicht ein starkes Fürwahrhalten, sondern nur eine schwache Ansicht, wie bei einem Zweifel, so ist der Mensch zu entschuldigen, wenn er im Kampf mit starken Begierden dieser Ueberzeugung nicht treu bleibt: während doch die Unsittlichkeit, so wenig als sonst etwas Tadelnswerthes, Entschuldigung verdient. Also trotz des Wider=

strebens der Klugheit [müßte der Unmäßige von den Begierden überwältigt werden]: denn die Klugheit ist das Stärkste. Allein dieß ist ungereimt: denn dann wäre ein und derselbe Mensch zugleich klug und unmäßig, und das wird Niemand zu behaupten wagen, daß es Eigenschaft des Klugen sei, freiwillig das Schlimmste zu thun. Außerdem aber ist oben schon nachgewiesen [1]), daß der Kluge zum Handeln geschickt sei, sofern er es mit dem schlechthin Einzelnen zu thun hat und schon im Besitz der übrigen Tugenden ist. Wenn es ferner zur Mäßigkeit gehören soll, daß man starke und schlimme Begierden habe, so wird der Sichselbstbeherrschende nicht mäßig sein, und ebensowenig der Mäßige sich selbst beherrschen: denn weder übermäßig heftige noch schlimme Begierden kommen dem Sichselbstbeherrschenden zu. Und doch müßte dieß so sein. Denn wenn die Begierden gut sind, so ist diejenige Beschaffenheit, welche uns abhält, ihnen zu willfahren, schlimm, und dann ist nicht jede Mäßigkeit gut; wenn sie aber schwach und nicht schlimm sind, so ist es kein Ruhm, sie zu besiegen; wenn sie endlich schlimm und schwach sind, so ist es nichts Besonderes, ihnen Widerstand zu leisten. Wenn ferner die Mäßigkeit die Wirkung hat, daß man jeder Ansicht treu bleibt, so ist sie schlimm, wenn z. B. die Ansicht eine falsche ist; und wenn die Unmäßigkeit die Wirkung hat, daß man jeder Ansicht untreu wird, so wird es auch eine gute Unmäßigkeit geben, wie die des Neoptolemos im Philoktetes des Sophokles: denn dafür, daß er dem nicht treu blieb, wozu Odysseus ihn überredet hatte, sofern es ihm leid that zu lügen — verdient er Lob. Auch die Lügenschlüsse der Sophisten müssen [für den, der diese Ansicht hat,] eine Verlegenheit sein [2]): indem diese nämlich Dinge be-

---

[1]) VI, 9.

[2]) Nämlich den, der die ἐγκράτεια als ein der Ueberzeugung Treu-

weisen wollen, welche der allgemeinen Ueberzeugung widersprechen, um, wenn es gelungen ist, damit ihre dialektische Stärke zu zeigen, bringen sie den Anderen durch den Schlußsatz in Verlegenheit; denn sein Verstand ist gleichsam gebunden, wenn er bei diesem Schlußsatz nicht stehen bleiben will, weil er ihm nicht gefällt, und doch auch nicht weiter gehen kann, weil er den Schluß nicht aufzulösen im Stande ist [1]). — Unter gewissen Voraussetzungen kann auch Unklugheit mit Unmäßigkeit verbunden zur Tugend werden: wenn nämlich Jemand überzeugt ist, daß das Gute schlimm und zu meiden sei, dieser Ueberzeugung aber aus Unmäßigkeit zuwider handelt, so wird er das Gute und nicht das Schlimme thun. — Ferner kann wer aus Ueberzeugung handelt, und darum die Lust wählt und erstrebt, besser zu sein scheinen als der, welcher dieß nicht mit Ueberlegung, sondern aus Unmäßigkeit thut: denn er ist leichter zu heilen, weil es möglich ist, daß er sich eines Besseren überzeugen läßt. Dagegen auf den Unmäßigen paßt das Sprüchwort, wenn das Wasser würgt, was soll man auf dasselbe trinken?" [2]) Denn wenn es ihm an der richtigen Ueberzeugung, daß sein Thun verkehrt sei, fehlte, so würde er sich eines Besseren belehren lassen und es aufgeben; so aber hat er die richtige Ueberzeugung und handelt ihr dennoch zuwider. — Endlich, wenn es in allen Dingen eine Mäßigkeit und eine Unmäßigkeit gibt, wer ist schlechthin unmäßig? Niemand ist es ja in allen Dingen, und doch nennen wir gewisse Leute schlechthin unmäßig.

4. Dieß etwa sind die sich erhebenden Bedenken, die wir nun-

---

bleiben faßt. Der Text ist übrigens verdorben, da ψευδόμενος nicht einmal grammatisch gerechtfertigt werden kann.

[1]) Also auch hier ist das Beharren bei dem Schlußsatz fehlerhaft.

[2]) D. h. es ist einem solchen Menschen nicht zu helfen.

mehr theils aufzulösen, theils zu bestätigen haben; denn die Lösung eines Bedenkens ist zugleich das Auffinden der Wahrheit.

Zuerst also ist zu untersuchen, ob die Unmäßigkeit mit einem Wissen verbunden ist oder nicht, und mit was für einem Wissen; ferner was als Gebiet der Mäßigkeit und Unmäßigkeit zu betrachten ist (ich meine nämlich, ob jede Lust und Unlust oder nur einige bestimmte Arten derselben); dann ob Mäßigkeit und Festigkeit eine und dieselbe, oder verschiedene Eigenschaften sind; endlich sind in ähnlicher Weise auch die übrigen, mit dieser Frage verwandten, Punkte in Erwägung zu ziehen.

Die Untersuchung muß von der Frage ausgehen, ob der Mäßige und der Unmäßige sich durch die Gegenstände, mit denen sie es zu thun haben, oder durch ihr Verhalten zu ihnen unterscheiden: d. h. ob der Unmäßige darum, weil er es mit einem bestimmten Gegenstand zu thun hat, unmäßig ist, oder vielmehr darum, weil sein Verhalten ein bestimmtes ist, oder endlich darum, weil beides zumal Statt findet. Ferner fragt sich, ob es in allen Dingen eine Mäßigkeit und Unmäßigkeit gibt, oder nicht. Einerseits nämlich ist wer schlechthin unmäßig heißt nicht in allen Dingen unmäßig, sondern nur in denjenigen, bei denen es eine Zuchtlosigkeit gibt; andererseits ist er es nicht schlechthin darum, weil er mit diesen Dingen zu thun hat (sonst wäre Unmäßigkeit und Zuchtlosigkeit Ein und Dasselbe), sondern darum, weil er auf eine bestimmte Weise mit ihnen zu thun hat. Der Zuchtlose nämlich fröhnt mit Vorsatz den Begierden, da er den Grundsatz hat, der Lust, die jeder Augenblick bietet, nachzujagen; der Unmäßige aber hat zwar diesen Grundsatz nicht, jagt ihr aber doch nach.

5. Ob es nun ein richtiges Meinen und nicht ein Wissen sei, dem zum Trotz man unmäßig ist, das ist für unsere Untersuchung

gleichgültig: denn Mancher, der nur ein Meinen hat, ist zweifellos in diesem Meinen und von seinem richtigen Wissen überzeugt. Wenn nun der Meinende, weil seine Ueberzeugung nur schwach ist, eher als der Wissende seiner Ueberzeugung zuwider handelt, so macht Wissen und Meinen keinen Unterschied, da Mancher auf sein Meinen ebenso fest baut, als Andere auf ihr Wissen, wie das Beispiel des Heraklitus zeigt. Da aber das, was wir unter Wissen verstehen, ein Doppeltes ist, ein todter Besitz ohne Anwendung und ein lebendiger Besitz mit Anwendung, so wird es einen Unterschied machen, ob Jemand thut was er nicht soll, indem er zwar das Wissen hat, aber es nicht berücksichtigt, oder indem er das Wissen hat und es berücksichtigt: das Letztere muß entsetzlich erscheinen, nicht aber das Erstere, wenn er es nicht berücksichtigt. Da es ferner zwei Arten von Vordersätzen in dem Schluß [, welcher dem Handeln zu Grund liegt] gibt [1]), so kann der, welcher beide inne hat, Nichts desto weniger dem Wissen zuwider handeln, indem er nur den allgemeinen, nicht auch den besonderen Vordersatz anwendet: das Einzelne ist es ja, was Gegenstand des Handelns ist. Aber auch unter den allgemeinen Vordersätzen sind zwei Arten zu unterscheiden, je nachdem sie sich auf die Person des Schließenden, oder nur auf den Gegenstand beziehen. Ein Beispiel der ersten Art ist: „jedem Menschen ist das Trockene zuträglich," weil, wer dieß sagt, selbst ein Mensch ist [2]); ein Beispiel der zweiten Art ist: „Alles was diese bestimmte Beschaffenheit hat, ist trocken". Aber ob der vorliegende Gegenstand trocken sei, das kann der Einzelne möglicher Weise nicht wissen, oder es kann das Wissen davon in ihm nicht lebendig sein. Der Unterschied, der auf diesen beiden Arten von

---

[1]) S. oben VI, 12. 13.

[2]) Ich streiche καὶ vor dem zweiten ὅτι.

Sätzen beruht, ist unglaublich groß, so daß es gar nicht auffallend sein kann, wenn Jemand bei dieser letzteren Art des Wissens sich verfehlt, wohl aber, wenn dieß bei der ersteren Art geschieht. Ferner kann der Mensch das Wissen auch noch in anderer Weise, als eben angegeben worden, besitzen: wir sehen in dem, welcher das Wissen hat, ohne es jedoch anzuwenden, einen ganz besonderen Zustand, vermöge dessen er es hat und doch zugleich auch nicht hat, wie im Zustand des Schlafes, der Raserei, der Trunkenheit. Aehnlich ist nun auch der Zustand der leidenschaftlich Erregten: Zornesaufwallungen, heftiger Geschlechtstrieb und dgl. bringen ja, wie allgemein anerkannt ist, auch körperliche Veränderungen hervor und versetzen Manche sogar in Raserei. Der Zustand der Unmäßigkeit ist nun offenbar ganz ähnlich aufzufassen. Daß aber der Unmäßige die Regeln der Weisheit im Munde führen kann, beweist gar Nichts: ebenso kann wer in einer solchen leidenschaftlichen Erregung begriffen ist Sprüche und Beweise des Empedokles anführen; auch der Schüler reiht so im Anfang des Lernens die Worte an einander, ohne sie noch zu verstehen. Das Wissen muß nämlich mit dem Menschen verwachsen, und dazu braucht es Zeit: daher ist der Unmäßige, der solche Wahrheiten ausspricht, auf eine Stufe mit dem Schauspieler zu stellen.

Auch auf folgende Weise läßt sich die Sache aus der Natur des Menschen begreifen. Gegenstand des Meinens ist theils das Allgemeine, theils das Einzelne, über welches letztere schon der Sinn entscheidet. Verbinden sich nun zwei solcher Meinungen zu einer dritten, so muß die Seele, wenn der Schlußsatz theoretisch ist, ihn bejahen, wenn er aber praktisch ist, sofort handeln. Ist z. B. der allgemeine Satz „alles Süße muß man kosten“, und der besondere „dieser einzelne Gegenstand ist süß“: so muß der Mensch, wenn er die Kraft dazu hat und nicht äußerlich gehindert ist, dieß sofort auch thun.

Wenn nun die allgemeine Ueberzeugung, welche das Kosten verbietet, im Menschen vorhanden ist, daneben aber auch die Ansicht da ist, daß alles Süße angenehm und dieser vorliegende Gegenstand süß ist (und diese Ansicht ist die thätige), und zugleich die Begierde hinzukommt: so gebietet jene Ueberzeugung den Gegenstand zu meiden, die Begierde aber, welche alle Theile des Organismus in Bewegung zu setzen vermag, zieht zu ihm hin: und so kann gewissermaßen unter der Herrschaft von Vernunft und Meinung ein Akt der Unmäßigkeit zu Stande kommen, so jedoch daß Vernunft und Meinung nicht an sich, sondern nur zufälliger Weise sich im Widerspruch mit einander befinden. Denn was eigentlich der gesunden Vernunft widerspricht, ist nicht die Meinung, sondern die Begierde. Daher die Thiere auch deßwegen nicht unmäßig sind, weil sie keine allgemeinen Ueberzeugungen haben, sondern nur Vorstellungen von einzelnen Dingen und Gedächtniß. Mit der Aufhebung dieser Unwissenheit aber, wodurch der Unmäßige wieder zum Wissenden wird, verhält es sich gerade so wie bei der Trunkenheit und dem Schlaf: es ist dieß nicht etwas, was dieser Erregung eigenthümlich wäre, worüber man die Physiologen hören muß. — Den Untersatz im praktischen Schlusse, welcher eine Meinung über einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand enthält, und welcher über das Handeln entscheidet, — diesen Untersatz hat der in der leidenschaftlichen Erregung befangene Mensch entweder gar nicht inne, oder nur so, daß das Innehaben kein Wissen ist, sondern nur ein Sagen, wie der Betrunkene die Worte des Empedokles nachspricht [1]). Und weil dem Untersatz das allgemeine, wissenschaftliche Gepräge, welches dem Obersatz zukommt, abgeht, so hat es den Schein, als sei Sokrates mit seiner Auffassung im Recht: denn nicht

[1]) Die Interpunktion mit Michelet.

beim Vorhandensein des Wissens im eigentlichen Sinn entsteht die leidenschaftliche Erregung, sondern bei dem des sinnlichen Wissens, und nicht jenes Wissen ist es, was durch die Erregung verkehrt wird.

Soviel mag zur Beantwortung der Frage, ob die Unmäßigkeit ein Wissen voraussetze oder nicht, und bei welcher Art von Wissen sie möglich sei, gesagt sein.

6. Sofort haben wir zu untersuchen, ob Jemand unmäßig schlechthin sei, oder Jeder nur in gewissen Dingen, und, wenn dieß, in welchen Dingen? Hier ist nun deutlich, daß die Mäßigkeit und Festigkeit, die Unmäßigkeit und Weichlichkeit es mit der Lust und Unlust zu thun haben. Was aber Lust erweckt, ist theils nothwendig, theils an sich begehrenswerth, aber eines Uebermaßes fähig — nothwendig die körperlichen Genüsse, was zur Nahrung, zum Geschlechtsgenuß, überhaupt zu dem gehört, was wir als das Gebiet der Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit bezeichnet haben; nicht nothwendig, aber an sich begehrenswerth Dinge, wie Sieg, Ehre, Reichthum und ähnliche unter den Begriff des Gutes und des Angenehmen fallende Dinge. Wer nun in diesen letzteren Dingen die Grenzen der in ihm selbst vorhandenen gesunden Vernunft überschreitet, den heißen wir unmäßig nicht schlechthin, sondern mit einem Beisatz, z. B. hinsichtlich des Geldes, des Gewinns, der Ehre, des Zorns. Wenn wir einen Solchen nicht schlechthin unmäßig nennen, so deuten wir damit an, daß er von dem schlechthin Unmäßigen verschieden sei und nur nach einer gewissen Aehnlichkeit so genannt werde: wie einst Jemand, der „Mensch“ hieß, zur Unterscheidung von den Uebrigen mit dem Beinamen „der olympische Sieger“ bezeichnet wurde; der allgemeine Begriff Mensch unterschied sich in ihm nicht viel von seinem besonderen, und doch war er ein anderer. Für diese Unterscheidung spricht auch der Umstand, daß die Unmäßigkeit schlechthin dem Tadel unter-

liegt, nicht blos als ein Fehler, sondern auch als ein Laster, ein schlechthiniges oder theilweises, während dieß bei diesen besonderen Arten der Unmäßigkeit nicht der Fall ist. Was aber die sinnlichen Genüsse anlangt, auf welche sich, wie gesagt, die Selbstbeherrschung und die Zuchtlosigkeit beziehen, so heißt wer nicht mit Vorsatz, sondern gegen seinen Vorsatz und seine Einsicht dem Uebermaß von Lust nachjagt und dem von Unlust ausweicht, in Hunger, Durst, Wärme, Kälte und allen unter den Geschmack und Tastsinn fallenden Dingen – unmäßig nicht mit einem Beisatz, wie im Zorn, sondern schlechthin unmäßig. Auch das spricht für diese Unterscheidung, daß wir den Ausdruck „Weichlichkeit" nur bei Dingen dieser Art brauchen, nicht aber bei Dingen jener anderen Classe. Und darum stellen wir den Unmäßigen und den Zuchtlosen, den Mäßigen und den sich selbst Beherrschenden zusammen, aber keinen der anderen Art: weil jene es mit denselben Arten von Lust und Unlust zu thun haben; dabei ist aber ihr Verhalten ein verschiedenes, indem die Einen mit Vorsatz handeln, die Anderen aber nicht. Daher könnte man eher den zuchtlos nennen, der ohne Begierde oder nur mit schwacher Begierde dem Uebermaß der Lust nachgeht und auch der mäßigen Unlust ausweicht, als den, der Dasselbe mit heftiger Begierde thut: denn was würde jener vollends thun, wenn eine heftige Begierde und starke Unlust über ein Entbehren des Nothwendigen dazukäme?

Gewisse Begierden und gewisse Arten von Lust sind ihrer Natur nach schön und gut: ein Theil dessen, was Lust erweckt, ist ja von Natur begehrenswerth, ein anderer das Gegentheil, und ein dritter schwebt mitten inne, nach unserer oben gemachten Eintheilung z. B. Geld, Gewinn, Ehre, Sieg. In Betreff der ersten wie der dritten, mittleren, Art nun unterliegt nicht die Neigung, die Begierde, die Liebe an sich dem Tadel, sondern nur ein gewisses Uebermaß davon.

Wer daher von einem seiner Natur nach schönen und guten Gegenstand über die Grenzen der gesunden Vernunft hinaus eingenommen ist, oder ihn so erstrebt, — wem z. B. die Ehre oder seine Kinder und Eltern (auch diese gehören ja zu den Gütern, und wer sie sich angelegen sein läßt ärntet Lob; und doch ist auch hier ein Uebermaß möglich, wenn z. B. Jemand wie Niobe auch mit den Göttern sich messen will, oder wie Satyros, der den Beinamen der Vaterliebende erhalten, die Anhänglichkeit an seinen Vater übertreibt, denn er schien in seiner Thorheit gar zu weit zu gehen) mehr als recht ist am Herzen liegen — der macht sich zwar keines Lasters schuldig aus dem angegebenen Grunde, weil alle diese Dinge ihrer Natur nach um ihrer selbst willen begehrenswerth sind, und doch sind diese Uebertreibungen schlimm und zu vermeiden. In ähnlicher Weise gibt es in diesen Dingen auch keine Unmäßigkeit, denn diese ist nicht blos etwas, was zu vermeiden ist, sondern auch etwas, was dem Tadel unterliegt. Weil aber diese Zustände mit jenen doch eine gewisse Verwandtschaft haben, braucht man auch von ihnen allen den Ausdruck Unmäßigkeit mit einem Beisatz, wie wir einen Menschen, den wir nicht ohne Weiteres als schlecht bezeichnen würden, doch einen schlechten Arzt, einen schlechten Schauspieler nennen. Wie wir nun hier den Ausdruck „schlecht“ ohne nähere Bestimmung vermeiden, weil alle diese Eigenschaften keine Laster sind, sondern nur einem Laster ähnlich; so muß man offenbar auch dort als Mäßigkeit und Unmäßigkeit im eigentlichen Sinn nur das bezeichnen, was sich auf demselben Gebiet wie die Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit bewegt; vom Zorn dagegen brauchen wir den Ausdruck Unmäßigkeit nur wegen der Aehnlichkeit und geben ihr darum auch einen bestimmten Beisatz: Unmäßigkeit im Zorn, in der Ehre, im Gewinn.

Neben den Dingen übrigens, welche von Natur angenehm sind,

theils schlechthin, theils für gewisse Arten von Thieren und Menschen, gibt es auch solche, die es nicht sind, sondern es erst werden theils in Folge von Verstümmlungen des Organismus, theils in Folge von Angewöhnungen oder fehlerhaften Naturanlagen. In allen diesen Punkten nun lassen sich ähnliche dauernde Beschaffenheiten beobachten. Ich meine die Erscheinungen thierischer Wildheit, wie sie jenes Weib zeigte, das die Schwangeren aufgeschlitzt und die Kinder verzehrt haben soll, oder einige entmenschte Völker an den Küsten des schwarzen Meeres, welche angeblich theils rohes Fleisch, theils Menschenfleisch fressen, oder sich die Kinder gegenseitig zum Verspeisen schenken, oder die Thaten, welche man dem Phalaris nacherzählt. In diesem Allem offenbart sich eine thierische Wildheit; andere Erscheinungen dieser Art haben Krankheiten und Wahnsinn zur Quelle, wie jener Fall, wo Einer seine Mutter schlachtete und auffraß oder ein Sklave die Leber seines Mitsklaven verzehrte. Anderes hat Aehnlichkeit mit krankhaften Zuständen oder ist aus Angewöhnung zu erklären, wie das Ausraufen der Haare, das Kauen an den Nägeln, das Verschlingen von Kohlen und Erde. Dahin gehört auch die Männerliebe: diese Dinge haften dem Einen von Natur, dem Anderen aus Gewohnheit an, wie denen, die von Jugend auf zu unnatürlicher Wollust mißbraucht worden sind. Diejenigen nun, bei denen diese Dinge durch die Natur verursacht werden, kann Niemand als unmäßig bezeichnen, so wenig als die Frauen, weil diese beim Geschlechtsgenuß hingebend, nicht thätig sich verhalten; auch diejenigen nicht, welche durch Angewöhnung etwas Krankhaftes angenommen haben. In all diesen Dingen liegt der Umstand, daß man damit behaftet ist, außerhalb der Grenzen der Unsittlichkeit, und dieß gilt auch von der thierischen Wildheit. Daß aber, wer damit behaftet ist, sie bemeistert oder sich davon bemeistern läßt, das ist nicht Mäßigkeit und Unmäßig-

keit schlechthin, sondern nur im uneigentlichen Sinn, wie man auch den, der sich im Zorn auf ähnliche Weise benimmt, nicht unmäßig schlechthin, sondern nur unmäßig in dieser leidenschaftlichen Erregung nennen muß. Es ist nämlich jedes Uebermaß von Dummheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit, Widerwärtigkeit entweder thierisch oder krankhaft: wer von Natur so furchtsam ist, daß er bei Allem zusammenschrickt, auch wenn nur eine Maus raschelt, der leidet an thierischer Feigheit; ein Anderer fürchtet die Katzen aus Krankheit. Auch die Dummheit ist theils thierisch, wenn sie eine natürliche Unfähigkeit zum Ueberlegen, ein blos von den Sinnen bestimmtes Leben ist, wie bei einigen entlegenen barbarischen Völkern, theils krankhaft, z. B. als Folge der Epilepsie oder des Wahnsinns. Mit diesen Dingen nun kann man theils nur zeitweise behaftet sein, ohne von ihnen bemeistert zu werden, wie z. B. wenn Phalaris die Begierde, ein Kind zu verzehren, oder das Gelüste nach widernatürlicher Unzucht bemeistert; theils kann man auch von ihnen bemeistert werden, nicht blos mit ihnen behaftet sein. Wie man also von der eigentlichen, menschlichen Unsittlichkeit, die man schlechthin so nennt, eine andere, die es nicht schlechthin ist, durch einen besonderen Beisatz als thierisch oder krankhaft unterscheidet, ebenso gibt es auch eine thierische und eine krankhafte Unmäßigkeit, während dagegen die Unmäßigkeit schlechthin nur die der eigentlichen, menschlichen Zuchtlosigkeit entsprechende Eigenschaft ist.

7. Es ist also deutlich, daß Mäßigkeit und Unmäßigkeit im eigentlichen Sinn es ausschließlich mit denselben Dingen zu thun haben wie die Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit, und daß die auf andere Gegenstände sich beziehende Eigenschaft eine andere Art von Unmäßigkeit ist, die nicht eigentlich und schlechthin so heißt. Betrachten wir nunmehr auch, daß die Unmäßigkeit im Zorn weniger schimpflich ist als die in den Begierden. Beim Zorn nämlich hat es

das Ansehen, als hörte er die Stimme der Vernunft, aber als hörte er sie falsch, wie ein hurtiger Diener, der ohne seinen Gebieter ganz ausreden zu lassen hinausrennt und dann nicht das Rechte besorgt, oder wie der Hund, der, sobald ein Geräusch entsteht, anschlägt, ehe er untersucht, ob es ein Freund ist: gerade so stürmt der Zorn wegen der Hitze und Raschheit seiner Natur auf die Rache los, indem er etwas hört, aber die Vorschrift der Vernunft nicht anhört. Die Vernunft oder Vorstellungskraft hat ihm nämlich gezeigt, daß ihm eine übermüthige oder geringschätzige Behandlung erwiesen wurde; nun zieht er gewissermaßen einen Schluß, daß man gegen ein solches Verfahren ankämpfen müsse, und fährt alsbald los. Die Begierde dagegen geht, sobald Verstand oder Sinn sagt, daß etwas angenehm sei, auf den Genuß los. Mithin folgt der Zorn gewissermaßen der Vernunft, nicht aber die Begierde; und darum ist diese schimpflicher: es wird ja, wer im Zorn unmäßig ist, in gewissem Sinne von der Vernunft beherrscht, dagegen, wer in der Begierde unmäßig ist, der wird von der Begierde, nicht von der Vernunft beherrscht. Ferner ist es eher verzeihlich, den natürlichen Trieben Folge zu leisten, wie es auch verzeihlicher ist, denjenigen Begierden nachzugeben, welche und wiefern sie Allen gemeinsam sind. Nun ist aber der Zorn und die Heftigkeit natürlicher als die übermäßigen und nicht nothwendigen Begierden. So sagte Jemand, der sich rechtfertigen wollte, daß er seinen Vater geschlagen: „auch er hat den seinigen, und der wieder den seinigen geschlagen, und (auf seinen Sohn zeigend) dieser wird mich schlagen, wenn er ein Mann geworden, denn dieß ist uns angeboren.“ Ebenso sagte ein Anderer zu seinem Sohne, der ihn an den Haaren schleifte, er möchte ihn nicht weiter als bis zur Thüre schleifen, denn auch er habe seinen Vater nicht weiter geschleift. Das größere Unrecht ist ferner auf Seiten des Hinterlistigeren. Nun ist aber der

Zorn und der Zornige nicht hinterlistig, sondern offen; wohl aber ist es die Begierde. So nennt ein Dichter die Aphrodite „die Ränke schmiedende, auf Kypros geborene“ und Homer sagt von ihrem gestickten Gürtel [1])

Drin war die schmeichelnde Bitte, die auch den Klügsten bethöret.

Wenn also diese Unmäßigkeit ungerechter und schimpflicher ist als die im Zorn, so ist sie auch die Unmäßigkeit schlechthin und gewissermaßen ein Laster. Ferner wird Niemand zu einer Handlung der Unzucht durch eine erlittene Kränkung, sondern nur durch die Lust veranlaßt, während jeder, der im Zorn handelt, durch eine Kränkung sich bestimmen läßt. Wenn nun diejenige Handlung die ungerechteste ist, über die man die größte Entrüstung zu äußern das Recht hat, so ist es die aus der Begierde entspringende Unmäßigkeit. Aus Zorn dagegen begeht Niemand eine solche Handlung, wie die Unzucht.

Es ist also deutlich, daß die Unmäßigkeit in der Begierde schimpflicher ist als die im Zorn, ferner daß sich Mäßigkeit und Unmäßigkeit auf die sinnlichen Begierden und die sinnliche Lust beziehen. Betrachten wir nun auch die verschiedenen Arten der Begierden. Sie sind, wie anfänglich gesagt worden [2]), theils allgemein menschlich und natürlich, nach Art und Grad, theils thierisch, theils durch Krankheiten und organische Verstümmlungen verursacht. Nur auf die erste dieser drei Arten beziehen sich die Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit. Daher wir auch den Thieren weder diese noch jene zuschreiben, außer in uneigentlichem Sinn oder wenn eine Thiergattung sich vor anderen ganz besonders durch Wollust, Geilheit, Gefräßigkeit aus-

---

1) Ilias XIV, 217.

2) Die Stelle, auf welche der Schriftsteller sich beruft, kann nur Cap. 6 sein.

zeichnet: denn das Thier hat nicht Vorsatz und Ueberlegung, sondern es kann nur von der Natur abfallen, wie ein rasender Mensch. Ein geringeres Uebel ist die thierische Wildheit als die Lasterhaftigkeit, aber furchtbarer als diese: denn bei jener ist das Edelste nicht verdorben, wie es beim Menschen sein kann, sondern gar nicht vorhanden. Man kann also beide nur so vergleichen, wie man ein unbeseeltes Ding mit einem beseelten Wesen vergleicht, um zu ermitteln, welches das Schlimmere sei: ein Wesen nämlich, welches das Princip des Handelns (d. h. die Denkkraft) nicht in sich hat, wird, wenn es auch noch so schlimm ist, unschädlicher sein. Aehnlich könnte man die Ungerechtigkeit als Eigenschaft mit einem ungerechten Individuum vergleichen. Jedes von beiden nämlich kann möglicher Weise das Schlimmere sein: denn ein böser Mensch kann unendlich mehr Böses thun als ein Thier.

8. Zu den, auf dem Tastsinn und dem Geschmack beruhenden Arten von Lust nnd Unlust und dem darauf gerichteten Begehren und Meiden, was früher schon als das Gebiet der Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit bestimmt wurde, ist ein verschiedenes Verhalten möglich: man kann denen unterliegen, über welche die Mehrzahl Herr bleibt, aber auch die bemeistern, denen die Mehrzahl unterliegt. Hienach bestimmt sich hinsichtlich der Lust der Unterschied des Unmäßigen und des Mäßigen, hinsichtlich der Unlust der des Weichlichen und des Festen. Mitten inne liegt der Zustand der Meisten, wenn sie auch mehr zum Schlechteren sich hinneigen. Die verschiedenen Arten der Lust aber sind theils nothwendig, theils nicht, und zwar sind auch jene es nur bis zu einem gewissen Grade, während das Zuviel und das Zuwenig nicht nothwendig ist; und ähnlich verhält es sich auch mit den Arten der Unlust und mit den Begierden. Wer nun dem Uebermaß der Lust nachjagt, oder der Lust auf übermäßige Weise,

ist — sofern [1]) er es mit Vorsatz, um ihrer selbst und nicht um eines außer ihr gelegenen Zweckes willen thut — zuchtlos. Der Zuchtlose nämlich kann unmöglich Reue empfinden und ist darum unheilbar: denn wo keine Reue ist, da ist keine Möglichkeit einer Besserung. Das Gegentheil davon ist, wer darin zu wenig thut, und in der Mitte steht der sich selbst Beherrschende. Ebenso verhält es sich mit dem, welcher der körperlichen Unlust ausweicht, nicht aus Schwäche, sondern aus Vorsatz. Diejenigen aber, welche nicht mit Vorsatz handeln, lassen sich entweder durch die Lust, oder durch die Furcht vor der, aus der Begierde entstehenden, Unlust bestimmen. Diese sind also von einander verschieden. Jedermann muß aber den, der ohne Begierde oder mit schwacher Begierde etwas Schimpfliches thut, für schlimmer halten als den, der es im Zustand heftiger Begierde thut; und ebenso den, welcher ohne Zorn zuschlägt, für schlimmer als den, der es im Zorn thut. Denn was würde jener vollends thun, wenn er leidenschaftlich aufgeregt wäre? Daher ist der Zuchtlose schlimmer als der Unmäßige. Die Unterarten dieser Classe [2]) sind der Weichliche und der Unmäßige. Zum Unmäßigen bildet der Mäßige, zum Weichlichen der Feste den Gegensatz. Die Festigkeit nämlich zeigt sich im Widerstandleisten, die Mäßigkeit aber im Herrbleiben; Widerstandleisten und Herrbleiben unterscheiden sich wie das Nichtgeschlagenwerden vom Siegen: daher auch die Mäßigkeit begehrenswerther als die Festigkeit ist. Wer aber gegen das, dem die Meisten Kraft und Widerstand entgegensetzen, schwach ist, der ist weichlich und entnervt (letzteres ist eine Art Weichlichkeit). Wer seinen

---

[1]) ἢ mit Michelet.

[2]) Nämlich derer, die nicht aus Vorsatz so handeln. Daher auch der Zusammenhang ἀκρατής verlangt, nicht das Bekker'sche ἀκόλαστος.

Mantel nach sich auf dem Boden schleppt, um nicht die Unlust des Aufhebens haben zu müssen, und sich so wie ein Leidender gebärdet, der hält sich nicht für krank und ist doch um Nichts besser daran als ein Kranker. Aehnlich verhält es sich mit der Mäßigkeit und Unmäßigkeit. Wenn nämlich Jemand einer großen und unmäßigen Lust oder Unlust unterliegt, so ist dieß nicht zu verwundern, sondern zu verzeihen, falls er es mit Widerstreben thut, wie es der Philoktetes des Theodektes [1]) mit dem Schlangenbiß macht, oder der Kerkyon des Karkinus in der Alope [2]), oder wie Einer, der das Lachen zu unterdrücken versucht, in ein schallendes Gelächter ausbricht, was dem Xenophantus begegnete. Wohl aber ist es zu verwundern und nicht zu verzeihen, wenn Jemand dem unterliegt und nicht Widerstand zu leisten vermag, dem die Meisten widerstehen können, nicht wegen einer besonderen, natürlichen Eigenschaft seines Geschlechts oder wegen einer Krankheit, wie den skythischen Königen die Weichlichkeit angeboren ist, und wie sich das weibliche Geschlecht vom männlichen unterscheidet.

Auch die ausgelassene Lustigkeit scheint unter die Zuchtlosigkeit zu gehören, in Wahrheit aber gehört sie unter die Weichlichkeit: die Lustigkeit ist nämlich als Erholung eine gewisse Abspannung, und das Uebermaß in diesem Stück kennzeichnet die ausgelassene Lustigkeit.

Die Unmäßigkeit ist theils Uebereilung, theils Schwäche: der Eine nämlich überlegt zwar, hält aber wegen der leidenschaftlichen Erregung den gefaßten Entschluß nicht aufrecht; der Andere läßt sich

---

1) Theodektes, ein tragischer Dichter, Zeitgenosse und Freund des Aristoteles.

2) Karkinus, gleichfalls tragischer Dichter: Kerkyon entleibte sich selbst aus Kummer über die Entehrung seiner Tochter Alope.

von der Erregung fortreißen, weil er gar nicht überlegt hat. Wogegen Andere, um sich gegen den Kitzel zu schützen, sich selbst vorher kitzeln: d. h. sie halten sich selbst ihren Sinn, ihr Auge, ihre Ueberlegung wach, und so unterliegen sie nicht der Erregung, mag diese ein Gefühl der Lust oder der Unlust sein.

Das rasche und das melancholische Temperament sind am meisten zur Unmäßigkeit aus Uebereilung geneigt: denn, weil sie sich von der Einbildungskraft leiten lassen, warten sie die Vernunft nicht ab, jenes wegen seiner Raschheit, dieses wegen seiner Heftigkeit.

9. Reue fühlt der Zuchtlose, wie schon gesagt worden, nicht, denn er bleibt seinem Vorsatz treu; dagegen der Unmäßige ist stets der Reue fähig. Mithin bestätigt sich die oben [1]) aufgeworfene Vermuthung nicht, sondern es ist umgekehrt jener unheilbar, dieser heilbar. Die Zuchtlosigkeit nämlich ist, als ein eigentliches Laster, mit Krankheiten wie Wassersucht und Schwindsucht zu vergleichen, die Unmäßigkeit aber mit der Epilepsie: jenes ist eine beharrliche, dieses eine zeitweise Verletzung der Sittlichkeit. Ueberhaupt aber fällt die Unmäßigkeit nicht unter den Begriff des Lasters, sofern das Laster unbewußt ist, die Unmäßigkeit aber bewußt. Unter den Unmäßigen selbst aber sind wieder diejenigen, welche außer sich kommen [2]), besser als die, welche überlegen, aber ihrem Entschluß nicht treu bleiben: denn diese unterliegen einer geringeren Erregung und nicht ohne vorhergegangene Ueberlegung, wie jene. Der Unmäßige läßt sich nämlich mit einem Menschen vergleichen, der bald betrunken wird und von einem Quantum Wein, das die Meisten ertragen können. Daß nun die Unmäßigkeit kein Laster ist, liegt am Tage, und doch hat sie eine

---

[1]) Cap. 3.

[2]) Die Unmäßigen aus Uebereilung Cap. 8.

gewisse Verwandtschaft mit dem Laster. Das Laster nämlich ist vorsätzlich, die Unmäßigkeit nicht; in den Handlungen aber erscheinen beide einander ähnlich, etwa so wie Demodokus von den Milesiern gesagt hat, sie seien zwar keine Thoren, handeln aber wie Thoren. Und so ist der Unmäßige auch nicht ungerecht, und doch thut er Unrecht. Diejenigen nun, welche der übermäßigen und der gesunden Vernunft widerstreitenden, sinnlichen Lust nachgehen, thun dieß theils nicht aus Ueberzeugung, theils aus wirklicher Ueberzeugung. Die Ersteren sind eines Besseren zu belehren, die Letzteren nicht. Die Tugend nämlich hält das Princip aufrecht, das Laster hebt dasselbe auf; auf dem Gebiet des Handelns aber bildet die Absicht das Princip, wie in der Mathematik die Grundsätze. Daher sind weder dort noch hier die Principien ein Gegenstand des Lehrens, vielmehr ist es eine natürliche oder angewöhnte Vollkommenheit, über die Principien richtig zu denken. Wer dieß thut, heißt **sichselbstbeherrschend**, im entgegengesetzten Fall **zuchtlos**. Daneben aber gibt es noch eine andere Classe von Menschen, die in der leidenschaftlichen Erregung außer sich kommen und von der gesunden Vernunft abfallen: die leidenschaftliche Erregung beherrscht sie soweit, daß sie nicht den Forderungen der gesunden Vernunft in ihrem Handeln entsprechen, aber nicht so weit, daß sie aus Grundsatz derartigen Lüsten schrankenlos nachjagen. Dieß ist die Classe der Unmäßigen, welche besser als die Zuchtlosen und nicht schlechthin unsittlich sind, sofern sie das Beste, das Princip, nicht verloren haben. Ihnen steht eine andere Classe gegenüber, diejenigen Menschen, welche fest bleiben und durch die leidenschaftlichen Erregungen nicht außer sich kommen. Hieraus nun ist klar, daß letzteres eine gute, jenes aber eine schlimme Eigenschaft ist.

10. Gehen wir nun zu der oben [1]) schon aufgeworfenen Frage über, ob die Mäßigkeit das Festhalten jeder beliebigen Ansicht und jedes beliebigen Vorsatzes sei, oder nur das des richtigen Vorsatzes, und die Unmäßigkeit das Nichtfesthalten jeder beliebigen Ansicht und jedes beliebigen Vorsatzes, oder ob es keine Unmäßigkeit sei, an der irrigen Ansicht und dem falschen Vorsatz nicht festzuhalten? Oder sollte es sich nicht vielmehr so verhalten, daß der Mäßige an sich die richtige Ansicht und den richtigen Vorsatz festhält, zufälliger Weise aber an jedem beliebigen Vorsatz, und ähnlich auch der Unmäßige? Wenn nämlich Jemand etwas als Mittel zu einem anderen Zweck wählt und erstrebt, so ist es ihm an sich nur um den Zweck zu thun, und nur zufälliger Weise um das Mittel. Unter „an sich" aber verstehen wir das „schlechthin." Daher kann möglicher Weise der Mäßige jeder beliebigen Ansicht treu bleiben, der Unmäßige jeder beliebigen untreu werden, schlechthin aber Beide nur der richtigen. Nun gibt es aber auch Leute, welche ihrer Ansicht treu bleiben, die man starrsinnig nennt, weil sie schwer zu bereden und nicht leicht umzustimmen sind; sie haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den Mäßigen, wie sie der Verschwender mit dem Freigebigen, der Tollkühne mit dem Muthigen hat, sind aber doch in vielen Stücken von ihnen verschieden. Der Eine nämlich, der Mäßige, läßt sich durch leidenschaftliche Erregung und Begierde nicht umstimmen, sonst ist er nach Umständen wohl eines Besseren zu belehren; der Andere aber hält an seiner Ansicht nicht deßwegen fest, weil er von der Vernunft sich bestimmen läßt; denn viele dieser Starrsinnigen sind den Begierden zugänglich und lassen sich von ihnen hinreißen. Starrsinnig ist der Eigensinnige, der Unwissende und Ungebildete: der Eigensinnige, weil er unter dem Einfluß

[1]) Cap. 3.

von Lust und Unlust steht, denn er hat seine Lust daran Recht zu behalten, wenn er sich nicht anders belehren läßt, und empfindet Unlust, wenn es seiner Ansicht geht wie einem Volksbeschluß, der für ungültig erklärt wird: daher er mehr Verwandtschaft mit dem Unmäßigen hat als mit dem Mäßigen. Es gibt aber auch Menschen, die nicht aus Unmäßigkeit an ihrer Ansicht nicht festhalten, wie Neoptolemus im Philoktetes des Sophokles. Zwar ließ er sich dabei durch eine Lust bestimmen, aber durch eine sittlich schöne Lust: denn er fand es für sittlich schön, die Wahrheit zu sagen, war aber von Odysseus zu einer Unwahrheit verleitet worden: denn nicht Jeder, der sich durch die Lust zu einer Handlung bestimmen läßt, ist zuchtlos oder unsittlich oder unmäßig, sondern nur dann, wenn diese Lust schimpflich ist.

11. Es gibt aber auch Leute, welche weniger als recht ist für die sinnliche Lust empfänglich sind und als solche der Vernunft nicht treu bleiben: zwischen diesen nun und den Unmäßigen steht der Mäßige in der Mitte. Der Unmäßige bleibt der Vernunft nicht treu wegen eines Zuviel, jener aber wegen eines Zuwenig: der Mäßige aber bleibt ihr treu und läßt sich durch keines von beiden umstimmen. Wenn anders aber die Mäßigkeit etwas Gutes ist, so müssen die entgegengesetzten Eigenschaften nothwendig schlimm sein, und so erscheinen sie auch. Weil aber die eine nur bei Wenigen und in seltenen Fällen zum Vorschein kommt, so scheint nur die Unmäßigkeit den Gegensatz zur Mäßigkeit zu bilden, wie die Zuchtlosigkeit den zur Selbstbeherrschung. Wie sich nun aber überhaupt der Sprachgebrauch vielfach von Aehnlichkeiten leiten läßt, so spricht man auch von einer Mäßigkeit des Sichselbstbeherrschenden in Folge einer Aehnlichkeit. Denn Beide, der Mäßige und der Sichselbstbeherrschende, haben die Eigenthümlichkeit, nicht aus sinnlicher Lust der Vernunft zuwiderzuhandeln; aber der Mäßige hat schlimme Begierden, der Sichselbstbeherrschende

nicht, und dieser empfindet gar keine, der Vernunft widerstreitende, Lust, jener empfindet sie zwar, läßt sich aber nicht von ihr leiten. Auch der Unmäßige und der Zuchtlose sind sich ähnlich und doch wieder verschieden: Beide erstreben die sinnliche Lust, dieser aber aus Grundsatz, jener nicht. —

Mit der Klugheit ist die Unmäßigkeit nicht vereinbar: denn der Kluge muß, wie schon nachgewiesen worden ist [1], auch gut von Charakter sein. Zur Klugheit ferner gehört nicht blos ein Wissen, sondern auch eine Geschicklichkeit im Handeln; und diese eben geht dem Unmäßigen ab. Wohl aber ist die Unmäßigkeit mit dem, was wir G e s c h i c k l i c h k e i t genannt haben [2], vereinbar: daher hat es zuweilen den Anschein, als seien gewisse Leute klug und unmäßig zugleich, indem sich die Geschicklichkeit von der Klugheit auf die dort angegebene Weise unterscheidet, sofern beide hinsichtlich der Intelligenz verwandt, hinsichtlich des Vorsatzes aber verschieden sind. Mit dem Unmäßigen verhält es sich also nicht wie mit dem, der ein Wissen hat und dieses gerade berücksichtigt [3], sondern wie mit dem, der zwar ein Wissen hat, aber gerade schläft oder betrunken ist. Ferner handelt er freiwillig, da er gewissermaßen weiß, was er thut und in welcher Absicht, ohne daß er jedoch lasterhaft wäre: denn sein Vorsatz ist gut; mithin ist er halblasterhaft. Auch ungerecht ist er nicht, da er keine bösen Hintergedanken hat. Denn die eine Classe der Unmäßigen ist nicht im Stande ihren Entschlüssen treu zu bleiben, die andere Classe, das melancholische Temperament, bringt es überhaupt nicht zu einem Entschluß. Und so gleicht denn der Unmäßige einem Staate, welcher

---

[1]) VI, 13.

[2]) Ebendaselbst.

[3]) Ebendaselbst.

zwar Alles, was recht ist, beschließt und guter Gesetze sich erfreut, dieselben aber nicht zur Anwendung bringt, wie Anaxandrides [1]) spottet:

der Staat beschloß und fragt nach dem Beschloß'nen Nichts.

Dagegen der Lasterhafte gleicht einem Staate, der seine Gesetze zur Anwendung bringt, aber schlechte Gesetze hat.

In der Mäßigkeit und Unmäßigkeit liegt ein Hinausgehen über das Verhalten der Mehrzahl: jene bleibt ihrem Vorsatz mit mehr Entschiedenheit, diese mit weniger treu, als der die Meisten fähig sind. Leichter zu heilen aber ist diejenige Art der Unmäßigkeit, die sich bei dem melancholischen Temperament findet, als die andere, bei welcher der Mensch Entschlüsse faßt, ihnen aber nicht treu bleibt; und leichter zu heilen sind die, welche aus Gewöhnung unmäßig sind, als die, welche es von Natur sind. Leichter nämlich ist die Gewohnheit zu ändern als die Natur; denn auch die Gewohnheit ist deßwegen schwer zu ändern, weil sie der Natur ähnlich ist, wie auch Euenos [2]) sagt:

Lange Jahre, behaupt' ich, o Freund, muß dauern die Uebung,
Dann zur andern Natur wird sie am Ende den Menschen.

Hiemit sind die Begriffe der Mäßigkeit und Unmäßigkeit, der Weichlichkeit und Festigkeit erörtert und das Verhältniß dieser Eigenschaften zu einander nachgewiesen.

12. Die Untersuchung über Lust und Unlust aber gehört zur Philosophie über die Staatskunst: denn diese hat es mit dem höchsten, leitenden Zwecke zu thun, mit Rücksicht auf welchen wir alles Einzelne als Gut oder als Uebel schlechthin bezeichnen. Diese Untersuchung ist aber auch unumgänglich nothwendig: denn die sittliche

---

[1]) Komischer Dichter, Zeitgenosse des Aristoteles.
[2]) Elegischer Dichter aus Paros.

Tugend und das Laster haben es, wie wir schon bestimmt, mit Lust und Unlust zu thun, und die Glückseligkeit ist nach der Ansicht der Meisten mit Lust verbunden, daher sie von dieser auch den Namen erhalten hat (*μακάριος* von *χαίρειν*).

Nun gibt es aber eine Ansicht, welche keine Lust für ein Gut erklärt, weder an sich, noch zufälliger Weise, da die Begriffe Gut und Lust verschieden seien. Eine andere Ansicht hält zwar gewisse Arten von Lust für Güter, die meisten aber für schlimm. Eine dritte Ansicht erklärt es für unmöglich, daß die Lust das höchste Gut sein könne, wenn auch jede Lust ein Gut sei. Zur Begründung der ersten Ansicht, nach welcher die Lust gar kein Gut ist, wird angeführt: daß jede Lust ein mit Empfindung verbundenes Werden eines naturgemäßen Zustandes, kein Werden aber mit dem durch dasselbe hervorgerufenen Zustand einerlei sei, so wenig als das Häuserbauen mit dem Haus; daß der Sichselbstbeherrschende die Lust fliehe; daß der Kluge nicht die Lust, sondern die Schmerzlosigkeit zum Gegenstand seines Strebens mache; daß die Lust der Ueberlegung im Wege stehe, und zwar desto mehr, je größer sie sei, wie die geschlechtliche Lust, bei welcher Niemand der Ueberlegung fähig sei; daß jedes Gut Resultat einer besonderen Kunst sei, was bei der Lust nicht zutreffe; endlich daß Kinder und Thiere der Lust nachjagen. Die zweite Ansicht, daß nicht alle Arten der Lust gut seien, stützt sich darauf, daß es auch schimpfliche, dem allgemeinen Tadel unterliegende und dazu schädliche Arten gebe, indem Manches, was Lust erwecke, Krankheiten zur Folge habe. Daß sie endlich nicht das höchste Gut sei, wird daraus bewiesen, daß sie ein Werden sei, nicht ein Resultat. Dieß ungefähr sind die Ansichten.

13. Daß aber aus diesen Gründen nicht folgt, die Lust sei kein Gut oder nicht das höchste Gut, wird aus Folgendem erhellen. Für's Erste, wie wir den Ausdruck „Gut" in doppeltem Sinn brauchen

(als Gut schlechthin und als ein Gut für Jemand), so wird dasselbe auch bei den Naturen und den bleibenden Beschaffenheiten Statt finden, und demgemäß auch bei den Arten der Bewegung [1]) und des Werdens. Und so werden diese letzteren [2]), sofern sie als schlimm erscheinen, theils schlechthin schlimm sein, theils nicht, sondern für gewisse Individuen begehrenswerth, theils auch für gewisse Individuen nicht, außer in einem besonderen Augenblick und für kurze Zeit, ohne darum begehrenswerth zu sein, theils können sie auch gar nicht als Lust betrachtet werden, sondern scheinen nur so, wenn sie mit Unlust verbunden sind und als Heilmittel gebraucht werden, wie bei Kranken. [3]) — Zweitens ist das Gute theils Thätigkeit, theils Zustand; und deßwegen ist das, was den naturgemäßen Zustand herstellt, [nicht an sich, sondern nur] zufälliger Weise Lust erweckend. Diese Thätigkeit zeigt sich in den Begierden des Menschen, wenn seine Natur und sein Zustand etwas vermissen. Daneben aber gibt es auch eine Lust, die nicht mit Begierde und Unlust verbunden ist, wie die Lust an der philosophischen Betrachtung, ohne daß die Natur einen Mangel empfindet. Zum Beweise für diese Unterscheidung dient, daß diejenigen Gegenstände, welche Lust erwecken, verschieden sind, je nachdem die Natur befriedigt, oder erst in der Befriedigung eines Bedürfnisses begriffen ist: ist sie befriedigt, so ruft nur das schlechthin Angenehme ein Ge-

---

[1]) Gemeint sind die inneren Regungen der Seele.

[2]) Aristoteles spricht zunächst von den Regungen im Allgemeinen, und zwar nur von den schlimmen, indem er die entgegengesetzten guten der Leser ergänzen läßt, im Verlauf des Satzes geht er aber speziell zu den Regungen der Lust über.

[3]) Der Schluß ist: wie es an sich schlimme Regungen gibt, so gibt es auch an sich gute; und da die Lust eine solche Regung ist, so ist es falsch, keine Lust für ein Gut zu erklären.

fühl der Lust hervor; soll sie aber erst befriedigt werden, so bringt auch das Entgegengesetzte diese Wirkung hervor, indem man dann auch über das Scharfe und Bittere Lust empfindet, während doch nichts Derartiges von Natur oder schlechthin angenehm ist. Daher auch die durch solche Dinge hervorgerufene Lust von Natur und schlechthin keine ist: denn wie sich die Arten des Angenehmen zu einander verhalten, so auch die entsprechenden Arten der Lust. — Drittens muß es nicht nothwendig etwas Anderes geben, das besser als die Lust wäre, nämlich — nach der Ansicht einiger Philosophen — das Resultat des Werdens, welches die Lust ist; denn die Lust ist kein Werden, auch nicht jede Lust mit einem Werden verbunden, vielmehr sind gewisse Arten derselben auch Thätigkeiten und Resultate: diese Arten der Lust werden hervorgerufen, nicht wenn ein Zustand in uns wird, sondern wenn wir aus diesem, schon gewordenen, Zustand heraus handeln; auch hat nicht jede Lust ein von ihr verschiedenes Resultat, sondern dieß gilt nur von den Arten derselben, welche ein Bedürfniß der Natur ausfüllen. Es ist daher auch nicht richtig, die Lust für ein mit Empfindung verbundenes Werden zu erklären: nicht ein Werden muß sie genannt werden, sondern eine Thätigkeit des naturgemäßen Zustandes, und nicht mit Empfindung verbunden, sondern unbehindert. Andere haben sie für ein Werden gehalten, weil sie ein eigentliches Gut sei; diese erklären die Thätigkeit für ein Werden, sie ist aber etwas Anderes. — Der Einwand ferner, die Lust sei schlimm, weil Manches, was Lust erwecke, Krankheiten in seinem Gefolge habe, hat ebenso viel zu bedeuten, als die Behauptung, daß das Gesunde schlimm sei, weil Manches, was der Gesundheit zuträglich ist, für den Gelderwerb schädlich sei. Denn daraus folgt nur, daß solche Dinge in dieser Hinsicht schlimm, nicht aber daß sie an sich schlimm seien. Schadet ja doch zuweilen auch die

philosophische Betrachtung der Gesundheit; überhaupt wird weder die Klugheit noch irgend ein Zustand durch eine aus ihm selbst hervorgehende Lust beeinträchtigt, sondern nur durch eine aus einem andern Zustand entspringende; vielmehr wird die philosophische Betrachtung, das Lernen durch die aus ihnen entstehende Lust sogar gefördert. — Daß aber keine Lust das Resultat einer besonderen Kunst ist, hat seinen guten Grund: es ist ja auch keine andere Thätigkeit Gegenstand einer Kunst, sondern nur die Vermögen; inzwischen ließen sich die Kochkunst und die Salben bereitende Kunst als solche Künste, die es mit der Lust zu thun haben, nennen. — Die Einwürfe ferner, daß der Sichselbstbeherrschende die Lust fliehe, daß der Kluge nicht die Lust, sondern die Schmerzlosigkeit zum Gegenstand seines Strebens mache, daß endlich Kinder und Thiere der Lust nachjagen — diese Einwürfe lassen sich alle auf einmal beseitigen. Es ist nämlich gesagt worden, in wiefern die Arten der Lust schlechthin gut, und in wiefern sie dieß nicht alle seien: diese letzteren nun, nämlich die mit Begierde und Unlust verknüpften, die sinnlichen Arten der Lust (dieß ist ja ihr Charakter) und ihr Uebermaß, welches Gegenstand der Zuchtlosigkeit ist, begehren Kinder und Thiere, während es dem Klugen hinsichtlich dieser Lust nur um Schmerzlosigkeit zu thun ist. Darum flieht der Sichselbstbeherrschende diese Lust: es gibt dafür andere Arten von Lust, die auch für ihn vorhanden sind.

14. Aber auch das wird allgemein zugestanden, daß die Unlust ein Uebel und ein Gegenstand, dem man ausweichen müsse, sei: theils ist sie dieß schlechthin, theils sofern sie hinderlich ist für etwas Anderes. Den Gegensatz aber zu dem, was man vermeiden muß, sofern es ein solches und ein Uebel ist, bildet das Gut. Und darum ist die Lust nothwendig ein Gut. Der Versuch des Speusippus, dieser Folgerung auszuweichen, ist nicht gelungen, wenn er sagt, [wie] dem

Größeren das Kleinere und das Gleiche entgegengesetzt sei, [so sei der Lust die Unlust und die Schmerzlosigkeit entgegengesetzt; diese sei das Gut, Lust und Unlust aber seien Uebel]: denn daß die Lust ein Uebel sei, kann er nicht nachweisen. Auch kann eine gewisse Lust sehr wohl das höchste Gut sein, trotzdem daß manche Arten derselben schlimm sind, so gut als eine Art von Wissen das höchste Gut sein kann, obgleich andere Arten von Wissen schlimm sind. Da es aber für jeden Zustand unbehinderte Thätigkeiten gibt, so ist es vielleicht gar nicht anders denkbar, als daß — mag nun die Thätigkeit aller zusammen oder die Thätigkeit eines einzelnen unter ihnen, sofern sie unbehindert ist, die Glückseligkeit ausmachen — dieß das Begehrenswertheste sei: dieses unbehinderte Zustandekommen der Thätigkeiten aber ist die Lust. Und darum ist wohl eine gewisse Lust das höchste Gut, mögen immerhin die meisten Arten derselben schlechthin schlimm sein. Deßwegen hält Jedermann das glückselige Leben für ein Leben voll Lust und verflicht so den Begriff der Lust mit dem der Glückseligkeit: und zwar aus guten Gründen, denn keine Thätigkeit ist vollkommen, wenn sie mit Hindernissen zu kämpfen hat; die Glückseligkeit aber ist etwas Vollkommenes. Weßwegen der Glückselige auch noch der körperlichen und äußeren Güter, sowie des Glückes bedarf, damit diese Thätigkeiten nicht gehindert werden. Wer aber einen Mann, der auf dem Rade gefoltert wird oder in das größte Unglück hineingeräth, für glückselig erklärt, wenn er tugendhaft ist, der stellt absichtlich oder unabsichtlich einen ganz nichtigen Satz auf. — Weil aber die Glückseligkeit des äußeren Glücks nicht entbehren kann, hält Mancher diese beiden für Ein und Dasselbe; dieß ist jedoch nicht der Fall, denn auch das äußere Glück kann, wenn es im Uebermaß vorhanden ist, der Glückseligkeit hinderlich werden, und dann ist es wohl gar nicht mehr richtig, es Glück zu nennen, da nur seine Beziehung zur Glück-

seligkeit darüber entscheidet, wieweit es ein Glück ist. — Daß aber Alles, Thier und Mensch, die Lust begehrt, ist eine Art Beweis dafür, daß sie in gewisser Hinsicht das höchste Gut sei:

„Nicht kann gänzlich ersterben die Kunde, welche die Menge
Meldet von Munde zu Munde —“ [1]).

Da es aber außer der besten Natur und dem besten Zustand noch andere Naturen und Zustände gibt, und nicht alle dieselbe Natur und denselben Zustand für die besten halten, so begehrt zwar Alles die Lust, aber nicht Jeder die gleiche Lust. Oder begehren am Ende auch Alle dieselbe Lust, nur ist es nicht die, welche sie zu begehren meinen und auf Befragen nennen würden: denn jedes Wesen hat von Natur etwas Göttliches. Der Name ist aber, gleichsam durch Erbschaft, auf die sinnliche Lust übergegangen, weil Alle sie genießen, und die Meisten ihr sich hingeben: und so hält man diese Art von Lust für die einzige, weil man keine andere kennt. — Offenbar könnte auch das Leben des Glückseligen nicht mit Lust verbunden sein, wenn die Lust und die mit Lust verknüpfte Thätigkeit kein Gut wäre: denn wozu bedürfte er sie, wenn sie kein Gut wäre, wenn es sich vielmehr auch mit Unlust glückselig leben ließe? Denn wenn die Lust weder ein Gut, noch ein Uebel ist, so kann auch die Unlust keines von beiden sein: warum sollte man sie also verabscheuen? Es wäre also auch das Leben des Tugendhaften nicht mit größerer Lust verknüpft, wenn seine Thätigkeiten es nicht wären.

Wenn wir nun behaupten, daß gewisse Arten von Lust, wie die sittlich schönen, sehr begehrenswerth sind, nicht aber die sinnlichen, mit denen der Zuchtlose es zu thun hat, so haben wir in Betreff der sinnlichen Lust noch einen Punkt zu untersuchen. Warum sind näm-

---

[1]) Citat aus Hesiod's Werken und Tagen V. 761 f.

lich die entgegengesetzten Arten von Unlust ein Uebel? ist ja doch dem Uebel das Gut entgegengesetzt. Oder sind die nothwendigen Arten von Lust ein Gut in dem Sinn, in welchem Alles, was kein Uebel ist, ein Gut ist? oder bis zu welchem Grade sind sie ein Gut? Die Sache verhält sich so. Wenn in einem Zustand oder einer Regung kein, über das Rechte hinausgehendes, Uebermaß möglich ist, so ist auch in der entsprechenden Lust kein Uebermaß möglich: überall aber, wo der Zustand oder die Regung ein Uebermaß zuläßt, da läßt auch die Lust eines zu. Nun gibt es in den sinnlichen Gütern ein Uebermaß, und die Unsittlichkeit besteht eben darin, daß sie das Uebermaß und nicht die nothwendige Lust begehrt: denn Speisen, Wein, Geschlechtsgenuß erweckt bei allen Menschen die Lust, aber nicht bei allen auf die rechte Weise. Auf entgegengesetzte Weise verhält es sich mit der Unlust: nicht ihr Uebermaß verabscheut man, sondern die Unlust schlechthin: denn nicht dem Uebermaß der Lust ist die Unlust entgegengesetzt, außer wenn [zufällig] Jemand das Uebermaß der Lust begehrt.

15. Da man aber nicht blos die Wahrheit, sondern auch den Ursprung des Irrthums nachzuweisen hat — dadurch wird man nämlich noch überzeugender, denn wenn man den Grund eingesehen, warum eine irrige Ansicht den Schein der Wahrheit bekommt, so wird dadurch der Glaube an die Wahrheit befestigt — so müssen wir auch erklären, warum die sinnliche Lust begehrenswerther erscheint als sie in Wahrheit ist. Einmal deßwegen, weil sie der Unlust wie mit einem Schlage ein Ende macht. Ferner begehrt man, um des Uebermaßes der Unlust sich zu entledigen, nach dem Uebermaß der Lust und überhaupt nach der sinnlichen Lust wie nach einer Arznei. Stark aber werden die Arzneien — und eben darum begehrt man sie — weil man sie mit dem Gegentheil vergleicht. Und aus diesen beiden Gründen scheint die Lust nichts Gutes zu sein: denn

die auf sie gerichteten Handlungen sind zum Theil Handlungen einer schlimmen Natur, mag sie nun von Haus aus schlimm sein, wie die thierische, oder durch Angewöhnung, wie es bei unsittlichen Menschen der Fall ist. Als Arznei aber betrachtet ist die Lust nicht gut, weil sie in diesem Fall einen Mangel voraussetzt, und das Haben besser ist als das Bekommen. Zum Theil aber entsteht die Lust da, wo erst ein Bedürfniß befriedigt werden soll, und dann ist sie [nicht an sich, sondern nur] zufälliger Weise gut. — Ferner wird die sinnliche Lust um ihrer Heftigkeit willen von solchen Menschen begehrt, welche in den anderen Arten derselben ihre Befriedigung nicht zu finden vermögen: daher sie sich selbst eine Art von Durst erregen. Handelt es sich nun dabei um eine unschädliche Lust, so ist dieß nicht gerade zu tadeln, wenn es sich aber um eine schädliche handelt, so ist es schlimm. Denn einerseits haben sie dann nichts Anderes, was sie befriedigen könnte, andererseits ist der Zustand in dem man weder Lust noch Unlust empfindet, für die Meisten um ihrer Natur willen Unlust erregend. Der Organismus ist nämlich allezeit in einer Anstrengung begriffen, wie auch die physiologischen Untersuchungen bestätigen, welche das Sehen und Hören für Dinge erklären, die mit Unlust verbunden seien: nur, sagen sie, seien wir schon daran gewöhnt. — In der Jugend ferner gleicht der Mensch in Folge des Wachsens einem Betrunkenen: und die Jugend ist etwas Lusterweckendes. — Das melancholische Temperament aber bedarf stets einer Arznei, indem der Körper dabei in Folge der eigenthümlichen Mischungsverhältnisse sich fortwährend in einem Zustand des Juckens befindet und stets in heftigem Begehren begriffen ist. Die Unlust aber wird durch die Lust verdrängt, sowohl durch die entgegengesetzte, als auch durch jede beliebige, wenn sie nur stark ist: und so kommt es, daß der Mensch zuchtlos und lasterhaft wird.

Diejenige Lust aber, welche nicht mit Unlust verknüpft ist, hat kein Uebermaß: dieß ist die Lust an dem, was seiner Natur nach und nicht blos zufälliger Weise angenehm ist. Unter dem, was zufällig angenehm ist, verstehe ich das, was als Arznei dient: die Arznei nämlich scheint deßwegen angenehm zu sein, weil durch sie unter Mitwirkung der gesund gebliebenen Theile des Organismus die Heilung erfolgt; unter dem aber, was von Natur angenehm ist, verstehe ich Alles was die Thätigkeit der gesunden Natur hervorruft.

Nicht immer aber ist ein und derselbe Gegenstand Lust erweckend, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern noch etwas Anderes in sich hat, — was eben sie zu einer vergänglichen macht: wenn daher das eine Element thätig ist, so ist dieß dem anderen gegen die Natur, und wenn beide im Gleichgewicht sind, so scheint die Handlung weder Lust noch Unlust zu erregen: wäre dagegen die Natur eines Wesens einfach, so müßte eine und dieselbe Handlung allezeit die größte Lust erwecken. Daher die Gottheit immer eine einzige und einfache Lust genießt: denn es gibt nicht nur eine Thätigkeit in der Bewegung (d. h. Veränderung), sondern auch eine in der Bewegungslosigkeit, und die Lust findet mehr in der Ruhe statt als in der Bewegung. Die Veränderung aber ist das süßeste von allen Dingen, wie der Dichter sagt [1]), in Folge einer gewissen Verkehrtheit: wie nämlich der unsittliche Mensch leicht veränderlich ist, so ist auch die der Veränderung bedürftige Natur unsittlich, da sie nicht einfach und auch nicht gut ist.

Wir haben somit die Mäßigkeit und Unmäßigkeit, die Lust und Unlust behandelt, ihre Begriffe festgestellt und wiefern sie theils Güter, theils Uebel sind, erörtert. Jetzt werden wir auch von der Freundschaft reden.

[1]) Euripides Orestes V. 234.

Achtes Buch.

1. Es kommt also nunmehr die Behandlung der Freundschaft an die Reihe. Die Freundschaft ist nämlich eine Art Tugend oder mit Tugend verbunden, und außerdem zum Leben ganz unentbehrlich. Ohne Freunde hat ja das Leben keinen Werth auch für den, der alle übrigen Güter besitzt. Der Reiche nämlich, der Herrscher und der Mächtige bedürfen der Freunde am meisten: denn was nützte ihnen das Glück, wenn ihnen die Möglichkeit, Andere glücklich zu machen, die man am besten und ruhmvollsten gegen Freunde übt, entzogen wird? oder wie ließe sich dieses Glück bewahren und erhalten ohne Freunde? Es ist ja desto unsicherer, je größer es ist. Andererseits gelten die Freunde allgemein für die einzige Zuflucht in Armuth und sonstigem Mißgeschick. Auch ist die Freundschaft ebensowohl der Jugend behülflich, um sie vor Verirrungen zu bewahren, wie dem Alter, um es zu pflegen und das zu ergänzen, was seine Schwäche ihm nicht selbst zu thun erlaubt, und den Jahren der besten Kraft, um sie bei den sittlich schönen Handlungen zu unterstützen:

Wo zween wandeln zugleich —[1])

Denn zu Zwei ist man fähiger zum Rath wie zur That. Von Natur erscheint die freundschaftliche Gesinnung vorhanden in dem Erzeuger gegen das Erzeugte und in dem Erzeugten gegen den Erzeuger, nicht

---

[1]) Ilias 10, 224 ff.:

Wo zween wandeln zugleich, da bemerket der ein' und der andre
Schneller was heilsam sei; doch der Einzelne, ob er bemerket,
Ist doch langsamer stets sein Sinn, und schwach die Entschließung.

nur unter den Menschen, sondern auch unter den Vögeln und den meisten Thieren, ebenso unter den Gliedern derselben Gattung, am meisten aber unter den Menschen, daher auch die Menschenfreundlichkeit ein Lob ist. Auch bei weiten Reisen in der Fremde kann man sehen, wie sehr der Mensch als solcher dem Menschen verwandt und befreundet ist. Auch als das die Staaten zusammenhaltende Band erscheint die Freundschaft, wie es denn dem Gesetzgeber um sie noch mehr zu thun ist als um die Gerechtigkeit: die Eintracht nämlich ist offenbar mit der Freundschaft verwandt, und an dieser ist dem Gesetzgeber am meisten gelegen, während er die Zwietracht als eine Feindschaft zu verbannen am meisten bemüht ist. Ferner ist bei der Freundschaft die Gerechtigkeit entbehrlich, nicht aber bei der Gerechtigkeit die Freundschaft, und das Recht im höchsten Sinne scheint unter Freunden Statt zu finden. Aber nicht blos nothwendig ist die Freundschaft, sondern auch sittlich schön: denn der Sinn für sie gilt als ein Lob, und der Besitz vieler Freunde als sittlich schön; Manche glauben auch, die Tugendhaften müßten unter einander immer Freunde sein.

2. Nun erheben sich aber in Betreff der Freundschaft nicht wenige Fragen. Die einen nämlich fassen sie als eine gewisse Aehnlichkeit und erklären Leute, die einander ähnlich seien, für Freunde: daher leiten sie auch Sprüchwörter wie „Gleich zu Gleich“, „Krähe zu Krähe“, und andere mehr, ab. Umgekehrt sagen Andere, unter Gleichen herrsche dieselbe Gesinnung gegen einander, wie unter den Töpfern [bei Hesiodus] [1]). — Auch geht man in der Untersuchung über diesen Gegenstand weiter zurück, und zwar auf das physische Gebiet, wie Euripides [2]) der vertrockneten Erde eine Liebe zum Regen,

[1]) Hesiod Werke und Tage 25 f.:
Grollend zeigt sich dem Töpfer der Töpfer, dem Zimm'rer der Zimm'rer,
Neidisch zeigt sich dem Bettler der Bettler, dem Sänger der Sänger.

[2]) Euripides fragm. inc. 4 (Dind.).

und dem hohen Himmel, wenn er regenschwanger ist, eine Liebe zuschreibt, die ihn treibe auf die Erde herniederzufallen, und Heraklitus das Widerstrebende als zusammentaugend bezeichnet und aus dem Widerstrebenden die schönste Harmonie hervorgehen und Alles auf dem Wege des Streits entstehen läßt. Den Gegensatz zu diesen bildet unter Anderen Empedokles, wenn er behauptet, das Gleiche sehne sich nach dem Gleichen.

Die physische Seite der Frage nun möge aus dem Spiele bleiben, weil sie unserer Untersuchung fremd ist; die menschliche Seite dagegen, was zum Gebiet des Charakters und der Erregungen gehört, wollen wir erörtern, also z. B. die Frage, ob unter allen Menschen eine Freundschaft möglich sei, oder ob es unter Lasterhaften keine geben könne, ferner ob die Freundschaft mehrere Arten habe, oder nur eine einzige. Wenn man nämlich nur eine einzige Freundschaft annimmt, weil in der Freundschaft das Mehr oder Weniger möglich sei, so baut man auf einen nicht stichhaltigen Grund: denn ein Mehr oder Weniger lassen auch Dinge zu, welche der Art nach verschieden sind. Hievon ist schon oben die Rede gewesen[1]).

Vielleicht könnten wir über die Freundschaft ins Klare kommen, wenn wir zuerst das kennen lernen, was Gegenstand der Freundschaft sein kann: denn nicht Alles, scheint es, hat diese Eigenschaft, sondern nur das Liebenswerthe; liebenswerth aber ist was gut oder Lust erweckend oder nützlich ist. Weil aber das als nützlich erscheint, wodurch ein Gut oder eine Lust entsteht, können wir das Gute und das Lust erweckende als Zwecke liebenswerth nennen. Es fragt sich nun, ob der Mensch das Gute schlechthin liebt, oder das, was für ihn gut

[1]) II, 8, wo zwischen qualitativ verschiedenen Untugenden auch quantitative Unterschiede gemacht werden.

ist? denn diese beiden Dinge kommen zuweilen in Widerspruch mit einander. Dasselbe gilt auch von dem Lust erweckenden. Augenscheinlich liebt aber Jeder das, was für ihn gut ist: somit ist schlechthin liebenswerth, was schlechthin gut ist, und für den Einzelnen liebenswerth, was für ihn gut ist. Es liebt aber Jeder nicht was in Wahrheit für ihn gut ist, sondern was er dafür hält. Indeß macht dieß keinen Unterschied: wir bestimmen eben das Liebenswerthe als das, was man für gut hält.

Auch dem Leblosen können die drei Eigenschaften, welche Liebe hervorrufen [1]), zukommen; doch braucht man von der Liebe gegen Lebloses den Namen Freundschaft nicht. Denn einerseits ist hier keine Gegenliebe möglich, andererseits gibt es kein Wollen, welches das Wohlergehen des Leblosen zum Gegenstand hätte. Es wäre ja wohl lächerlich, um das Wohlergehen des Weins besorgt zu sein; höchstens will man ihn erhalten, um ihn selbst zu haben. Dem Freund dagegen, sagt man, muß man um seinetwillen das Gute wünschen. Denjenigen aber, der so einem Anderen das Gute wünscht, nennt man wohlwollend, wenn der Andere nicht auch dieselbe Gesinnung hegt: denn gegenseitiges Wohlwollen zwischen Zweien nennt man Freundschaft. Sollten wir aber nicht noch hinzufügen, daß jeder diese Gesinnung des Anderen kennen müsse? Mancher nämlich ist wohlwollend gegen Menschen, die er nie gesehen hat, die er aber für tugendhaft oder brauchbar hält; möglicher Weise kann nun auch einer von Diesen dieselbe Gesinnung gegen Jenen hegen; und somit wollen sie offenbar einander wohl, ohne daß man sie Freunde nennen könnte, da ja keiner weiß, wie der Andere gegen ihn gesinnt ist. Mithin gehört zur Freundschaft, daß zwei oder mehr Personen aus einem der

[1]) Das Gute, das Lusterweckende und das Nützliche.

angeführten Gründe einander wohlwollen und das Gute wünschen, und daß sie dieß gegenseitig wissen.

3. Da aber diejenigen Eigenschaften, welche Liebe hervorrufen, der Art nach verschieden sind, so ist es auch die Liebe und die Freundschaft. Daher gibt es ebenso viele Arten von Freundschaft, als es Arten des Liebenswerthen gibt, nämlich drei: bei jeder Art nämlich ist ein Wiederlieben, von dem beide Theile etwas wissen, denkbar. Diejenigen nun, welche einander lieben, wünschen einander Gutes, eben sofern sie einander lieben. Lieben sie aber einander um des Nutzens willen, so lieben sie einander nicht an sich, sondern sofern ihre Liebe für Jeden etwas Gutes zur Folge hat. Ebenso verhält es sich bei denen, deren Freundschaft auf der Lust beruht: der Witzige z. B. wird nicht deßwegen geliebt, weil er diesen bestimmten Charakter hat, sondern weil sein Umgang angenehm ist. Wo also die Freundschaft auf dem Nutzen beruht, da wird sie durch den Nutzen des Liebenden hervorgerufen, und ebenso wird sie da, wo sie auf der Lust beruht, durch die Lust des Liebenden hervorgerufen: sie gilt also nicht der Person des Geliebten, sondern dem Nutzen oder der Lust, welche sein Umgang gewährt. Mithin beruhen diese Arten von Freundschaft auf einer Zufälligkeit: man widmet sie einem Menschen, nicht wiefern er diese bestimmte Persönlichkeit ist, sondern wiefern er etwas Gutes oder Angenehmes dem Freunde gewährt. Daher diese Arten von Freundschaft auch leicht zu trennen sind, wenn die Personen sich nicht gleich bleiben: sind sie nämlich einander nicht mehr angenehm oder nützlich, so hören sie auch auf, sich zu lieben. Nützlich aber ist nicht immer Eines und Dasselbe, sondern heute Dieses, morgen Jenes. Fällt also das weg, worauf die Freundschaft beruht, so fällt auch die Freundschaft weg, weil sie von diesem abhieng. Diese Art von Freundschaft kommt wohl hauptsächlich unter Bejahrteren vor (diesem Alter

ist es ja nicht um die Lust zu thun, sondern um den Nutzen); bei der Jugend und dem besten Alter nur unter solchen Personen, die sich durch den Nutzen bestimmen lassen. Freunde dieser Art pflegen auf das persönliche Zusammensein nicht sehr viel zu halten; häufig ist auch ihr Umgang nicht einmal angenehm; daher vermissen sie ein solches Zusammensein gar nicht, wenn ihnen kein Nutzen daraus erwächst: denn nur in so weit findet Einer den Umgang mit dem Anderen angenehm, als er ihm die Hoffnung auf ein Gut gewährt. — Zu dieser Art von Freundschaft rechnet man auch die Gastfreundschaft.

Unter jüngeren Personen dagegen scheint die Freundschaft auf der Lust zu beruhen: denn die Jugend läßt sich von leidenschaftlichen Erregungen leiten; ihr ist es um die Lust hauptsächlich und die Gegenwart zu thun. Mit den Jahren wird aber auch die Lust eine andere. Daher sich in der Jugend die Freundschaften schnell schließen und schnell auflösen: denn mit der Lust ändert sich auch die Freundschaft; eine solche Lust aber ist einem raschen Wechsel unterworfen. Auch zur geschlechtlichen Liebe ist die Jugend geneigt, sofern in dieser leidenschaftliche Erregung und Lust das Uebergewicht zu haben pflegt. Daher die Jugend rasch sich verliebt und rasch die Liebe wieder aufgibt; oft kommt es vor, daß sie an Einem Tage die Neigung wechselt. Dagegen ist es ihr darum zu thun, den ganzen Tag, die ganze Zeit mit dem Freunde zuzubringen. So gestaltet sich in der Jugend die Freundschaft.

4. Die vollkommene Freundschaft aber ist die unter sittlich guten und an Tugend sich ähnlichen Menschen. Denn diese wünschen einander gleichmäßig das Gute, eben wiefern sie gut sind, und sind gut an und für sich. Am größten aber ist die Freundschaft zwischen denen, welche dem Freunde um des Freundes willen das Gute wünschen. Denn an sich [und nothwendig], nicht blos zufälliger Weise haben sie

diese Gesinnung. Daher bleibt die Freundschaft zwischen solchen Menschen bestehen, solange sie tugendhaft sind, und die Tugend ist etwas Dauerhaftes. Ferner ist bei dieser Freundschaft jeder der beiden Freunde an sich gut und gut für den Freund, da die Tugendhaften an sich gut und einander nützlich sind. Ebenso sind sie einander angenehm, sofern die Tugendhaften sowohl an sich, als für einander angenehm sind. Denn angenehm ist Jedem sein eigenes Thun und das diesem verwandte: das Thun der Tugendhaften aber ist ein und dasselbe oder doch sich ähnlich. Daß eine solche Freundschaft dauerhaft ist, hat seinen guten Grund, da sich in ihr Alles vereinigt, was zwischen Freunden Statt finden muß. Denn jede Freundschaft beruht auf einem Gut oder einer Lust, — mag das Gut oder die Lust dieß an sich sein, oder nur für den Freund, — und setzt außerdem noch eine gewisse Aehnlichkeit voraus. Alle diese Bedingungen erfüllt an sich diese Freundschaft: denn ihr sind die übrigen Arten derselben nur ähnlich [1]), und das schlechthin Gute ist zugleich schlechthin angenehm. Dieß ist aber das Liebenswertheste; und zwischen solchen Menschen ist die Freundschaft und Liebe am größten und besten. Natürlich kommt aber eine solche Freundschaft nur selten vor, da es solcher Menschen nur wenige gibt. Ferner fordert diese Freundschaft auch Zeit und Gewöhnung: denn nach dem Sprüchwort lernt man sich nicht kennen, ehe man einen Scheffel Salz, wie man sagt, zusammengegessen; man kann nicht früher Gefallen an einander finden und Freundschaft schließen, ehe Jeder dem Anderen als liebenswerth erscheint und Jeder davon fest überzeugt ist. Diejenigen aber, welche sich schnell auf freundschaftlichen Fuß zu einander setzen, wollen zwar Freunde

[1]) D. h. dieß ist die Freundschaft im wahren Sinn, während die anderen Arten nur uneigentlich so heißen.

sein, sind es aber nicht, wenn sie nicht zugleich auch liebenswerth sind und dieß gegenseitig wissen. Denn nur der Entschluß zur Freundschaft, nicht die Freundschaft selbst, entsteht schnell.

5. Dieß also ist diejenige Freundschaft, welche hinsichtlich der Zeit und der übrigen Bedingungen vollkommen ist; bei ihr wird jedem Freunde von Seiten des anderen Dasselbe und das Gleiche zu Theil, wie dieß unter Freunden der Fall sein muß. Mit dieser Freundschaft hat die auf der Lust beruhende nur eine Aehnlichkeit: denn auch die Tugendhaften sind für einander eine Quelle der Lust. Dasselbe gilt von der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft, sofern die Tugendhaften auch einander nützlich sind. Auch unter solchen Menschen sind diejenigen Freundschaften die dauerhaftesten, bei denen beide Theile einander das Gleiche leisten, z. B. die Lust, und noch mehr wenn es beiderseits auch dieselbe Art von Lust ist, wie die Freundschaft zwischen witzigen Menschen. Anders ist das Verhältniß zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, indem diese nicht über Dasselbe Lust empfinden, sondern der eine über den Anblick des Geliebten, der andere über die ihm vom Liebenden erwiesenen Aufmerksamkeiten. Diese Freundschaft nimmt häufig mit dem Aufhören der Jugendblüthe ein Ende: denn dann ist dem einen der Anblick des anderen nicht mehr angenehm, und diesem wird von jenem die frühere Aufmerksamkeit nicht mehr zu Theil. Oft aber dauert auch die Freundschaft fort, wann bei gleichen Charakteren jeder den des anderen in Folge der Gewöhnung liebgewonnen hat. Findet aber in dem Liebesverhältniß ein Austausch nicht der Lust, sondern des Nutzens Statt, so ist die Freundschaft weniger stark und weniger dauerhaft. Beruht aber die Freundschaft auf dem Nutzen, so löst sie sich auch mit dem Nutzen auf: denn dann galt sie nicht den Personen, sondern dem eigenen Vortheil.

Eine auf der Lust und dem Nutzen beruhende Freundschaft kann

auch der Lasterhafte mit dem Lasterhaften, der Tugendhafte mit dem Lasterhaften, und der Tugendhafte oder Lasterhafte mit einem Menschen, der weder das Eine noch das Andere ist, schließen; die Freundschaft aber, welche den Personen als solchen gilt, ist offenbar nur zwischen Tugendhaften möglich. Denn die Lasterhaften sind einander nicht angenehm, außer wenn etwa ein Vortheil dabei herauskommt. — Auch gegen Verleumdung ist nur die Freundschaft der Tugendhaften gesichert: denn nicht leicht findet ein Anderer bei ihnen Glauben in Betreff eines Mannes, den sie selbst in langer Zeit bewährt gefunden. In dieser Freundschaft herrscht auch das Vertrauen und die Gewißheit, daß keiner den anderen übervortheilt, so wie alles Andere, was als Bedingung der wahren Freundschaft betrachtet wird. Dagegen bei den anderen Freundschaften ist dieß Alles [1]) sehr wohl möglich. Da nämlich der allgemeine Sprachgebrauch auch da von Freundschaft spricht, wo das Verhältniß auf dem Nutzen beruht — wie bei der Freundschaft zwischen Staaten, die sich in ihren Bündnissen anerkannter Maßen durch den Vortheil bestimmen lassen — oder wo es auf der Lust beruht, wie bei den Kinderfreundschaften: so müssen wohl auch wir ein solches Verhältniß Freundschaft nennen, dagegen aber mehrere Arten derselben annehmen und als erste und eigentliche Art die Freundschaft zwischen Tugendhaften, sofern sie tugendhaft sind, betrachten, die anderen Arten aber nur als Freundschaften im uneigentlichen Sinn, die nur um der Aehnlichkeit willen so heißen. Wiefern nämlich in Verhältnissen dieser letzteren Arten ein Gut oder etwas, das mit einem Gut Aehnlichkeit hat, Statt findet — ist ja doch auch die Lust ein Gut für den, welcher der Lust ergeben ist — spricht man von Freundschaften. — Nicht leicht aber kommen die

---

[1]) Verleumdung, Mißtrauen, Uebervortheilung.

beiden anderen Arten verbunden vor, so daß der Nutzen und die Lust zugleich ein Freundschaftsbündniß begründeten: denn was nur zufällig zusammentrifft, findet sich nicht häufig bei einander.

6. Ist nun die Freundschaft in diese Arten eingetheilt, so werden die Lasterhaften um der Lust oder des Nutzens willen, sofern sie einander darin ähnlich sind, Freunde sein, die Tugendhaften aber um ihrer selbst willen, sofern sie tugendhaft sind. Diese sind Freunde schlechthin, jene aber nur zufälliger Weise und in Folge einer Aehnlichkeit mit diesen. Wie man aber bei den Tugenden die bleibende tugendhafte Beschaffenheit und die tugendhafte Thätigkeit unterscheidet, so auch bei der Freundschaft: die Einen genießen die Lust des persönlichen Zusammenseins und sind gegenseitig für ihr Wohlergehen thätig, die Anderen — schlafend oder räumlich getrennt — können zwar nicht thätig sein, haben aber die Gesinnung, aus der die Freundesthätigkeit hervorgeht. Denn nicht die Freundschaft schlechthin, sondern nur ihre Thätigkeit wird durch die räumliche Trennung aufgehoben. Dauert aber die Trennung lange, so bringt sie, scheint es, auch die Freundschaft in Vergessenheit, daher der Vers:

Oft schon hat die Freundschaft gelöst der Mangel an Umgang.

Als wenig zur Freundschaft geeignet erscheinen das höhere Alter und das sauertöpfische Wesen. Denn hier ist wenig was Lust erwecken könnte, und Niemand kann es Tage lang bei einem Menschen aushalten, dessen Umgang unangenehm oder auch nur nicht angenehm ist. Was ja die Natur am meisten verabscheut, ist die Unlust, was sie am meisten begehrt, die Lust. — Ein Verhältniß des Wohlgefallens zweier Menschen an einander ohne persönliches Zusammensein gleicht eher dem Wohlwollen als der Freundschaft. Denn Nichts gehört so wesentlich zur Freundschaft als das persönliche Zusammensein. Der Bedürftige trachtet nach dem, was Vortheil bringt, der vom

Glück Begünstigte aber nach dem Umgang mit Freunden, da es für ihn am allerwenigsten paßt, allein zu stehen. Ein solches Zusammenleben aber ist nicht möglich, außer unter Menschen die einander angenehm sind und gleichen Geschmack haben: und dieß betrachtet man als die Erfordernisse der Kameradschaft.

7. Freundschaft im eigentlichsten Sinne also ist, wie schon oft wiederholt worden, die Freundschaft zwischen Tugendhaften. Denn als der Liebe und des Begehrens werth erscheint das schlechthin Gute oder schlechthin Angenehme, für den Einzelnen aber ist liebens- und begehrenswerth was für ihn gut oder angenehm ist. Auf Beidem aber beruht die Freundschaft zwischen Tugendhaften.

Das Lieben ist mehr leidenschaftliche Erregung, die Freundschaft aber bleibende Beschaffenheit [1]). Das Lieben nämlich richtet sich nicht minder auch auf das Leblose, zur Gegenliebe dagegen [, ohne welche es keine Freundschaft gibt,] gehört ein Vorsatz, und der Vorsatz stammt aus einer bleibenden Beschaffenheit. Auch daß man in der Freundschaft einem Anderen um seinetwillen das Gute wünscht, setzt eine bleibende Beschaffenheit, nicht eine Erregung voraus. Ferner liebt man im Freunde das was der eigenen Person gut ist, da der Tugendhafte, zum Freunde genommen, für seinen Freund ein Gut wird. Daher liebt in der Frendschaft Jeder das, was für ihn selbst gut ist, und vergilt dem Freunde das, was er von ihm empfängt, durch die Lust, die er ihm gewährt und die Gesinnung, die er für sein Wohlergehen hegt. Man bezeichnet ja auch die Gleichheit als Freundschaft. Am Meisten nun gilt dieß von der Freundschaft zwischen Tugendhaften.

Unter sauertöpfischen und bejahrteren Leuten kommen Freund-

---

[1]) Man vergleiche die abweichende Bestimmung IV, 12.

schaften desto seltener zu Stande, je schwerer sie zu behandeln sind und je weniger Gefallen sie am Umgang mit Anderen finden: denn dieß ist das Eigenthümlichste der Freundschaft und der Hauptgrund ihrer Entstehung. Daher jüngere Leute schnell sich befreunden, ältere aber nicht: denn man befreundet sich nicht mit dem, an dem man kein Gefallen findet. Dasselbe gilt von den Sauertöpfischen. Wohl aber können solche Leute einander wohlwollen: sie können einander das Gute wünschen und im Nothfall einander aushelfen. Freunde aber werden sie nicht leicht, weil sie nicht Tage lang bei einander sind und kein Gefallen an einander finden, was das Eigenthümlichste an der Freundschaft ist.

Freund im vollkommensten Sinne kann man nicht mit vielen Personen sein, so wenig man in Vieles zugleich verliebt sein kann. Diese Freundschaft nämlich hat etwas vom Uebermaß an sich, das Uebermaß aber richtet sich der Natur der Sache nach nur auf einen einzigen Gegenstand. Dazu wird es schwerlich vorkommen, daß Jemand an vielen Personen zugleich ein außerordentliches Wohlgefallen findet, vielleicht auch, daß viele zugleich tugendhaft sind. Außerdem setzt diese Freundschaft ein näheres Bekannt- und Vertrautwerden voraus, was sehr schwierig ist. Wohl aber kann man aus Gründen der Lust und des Nutzens Vielen gefallen; denn solcher Leute gibt es viele, und Dienste zu erweisen kostet wenig Zeit. Von den letzteren beiden Arten der Freundschaft aber hat die auf der Lust beruhende noch mehr Aehnlichkeit mit der wahren Freundschaft, wenn zwei Personen einander das Gleiche leisten und an einander oder an denselben Gegenständen Geschmack finden, wie dieß bei den Freundschaften unter jüngeren Leuten der Fall ist: denn bei diesen schlägt das Edlere noch vor, wogegen die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft nur Sache der alltäglichsten Leute ist. Auch bedarf der Mensch im Glück nicht

solcher Leute, die ihm nützlich, sondern solcher, die ihm angenehm sind. Denn Gesellschaft will er haben; das Unangenehme aber erträgt man nur kurze Zeit, ununterbrochen dagegen würde es Niemand sich gefallen lassen, nicht einmal das Gute selbst, wenn es ihm unangenehm wäre. Darum wünschen sie sich angenehme Leute zu Freunden. Sie sollten aber gewiß auch darauf sehen, daß die angenehmen Leute auch gut wären, an sich und für jene: dann erst haben sie alle Eigenschaften des Freundes.

Die Großen und Mächtigen brauchen, scheint es, zweierlei Freunde: die einen sind ihnen nützlich, die anderen angenehm, und dieses Beides vereinigt sich nicht leicht in denselben Personen. Wo es ihnen nämlich um angenehme Leute zu thun ist, da verlangen sie nicht die mit der Tugend verbundenen angenehmen Eigenschaften, und wo es ihnen um nützliche Leute zu thun ist, da wünschen sie solche nicht zu sittlich schönen Zwecken zu haben. Vielmehr verlangen sie einerseits, wenn sie das Angenehme im Auge haben, nur gute Gesellschafter, und andererseits nur brauchbare Werkzeuge zur Vollführung ihrer Befehle. Beide Eigenschaften aber vereinigen sich selten in Einer Person. Wohl aber ist der sittlich gute Mensch, wie schon gesagt worden, angenehm und nützlich zugleich. Allein dieser schließt nicht leicht Freundschaft mit einem Hochgestellten, es sei denn daß er diesen an Tugend überträfe: sonst gäbe es keine Gleichheit zwischen ihnen, wenn er den Hochgestellten nicht verhältnißmäßig ebenso sehr überragte, als dieser ihn. Solche Freunde aber kommen nicht häufig vor.

8. Die genannten Arten von Freundschaft also beruhen auf einer Gleichheit: entweder nämlich leisten sich und wünschen sich beide Freunde Ein und Dasselbe, oder tauschen sie etwas unter einander aus, z. B. Lust gegen Nutzen. Daß aber diese Arten von Freundschaft

weniger innig und weniger dauerhaft sind, haben wir schon bemerkt. Sie sind der wahren Freundschaft einerseits ähnlich, andererseits unähnlich, und scheinen darum Freundschaften ebenso sehr zu sein als nicht zu sein. Vermöge ihrer Aehnlichkeit nämlich mit der auf der Tugend beruhenden Freundschaft erscheinen auch sie als Freundschaften, sofern ihnen entweder der Nutzen oder die Lust zukommt, welches beides auch in jener Statt findet; vermöge ihrer Unähnlichkeit mit jener dagegen erscheinen sie nicht als Freundschaften, sofern jene über Verleumdung erhaben und dauerhaft ist, diese aber rasch wechseln und sonst noch viele Verschiedenheiten von jener haben.

Eine andere Art von Freundschaft ist diejenige, bei welcher der eine Theil dem anderen überlegen ist, wie die zwischen Vater und Sohn, und allgemein die zwischen einem Aelteren und Jüngeren, die zwischen Mann und Frau, und die zwischen jedem Vorgesetzten und seinem Untergebenen. Auch hier aber gibt es wieder Unterschiede. Denn die Freundschaft zwischen Eltern und Kindern ist eine andere als die zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, ja nicht einmal ist die Freundschaft des Vaters mit dem Sohne dieselbe wie die des Sohnes mit dem Vater, oder die des Mannes mit der Frau dieselbe wie die der Frau mit dem Manne. Jede dieser Personen nämlich hat eine andere Vollkommenheit und eine andere Aufgabe, so wie einen anderen Grund zur Liebe; daher auch bei jeder die Liebe und die Freundschaft eine andere ist. Hier leisten also beide Theile einander nicht dasselbe, noch darf man dieß verlangen. Vielmehr wenn die Kinder den Eltern erweisen was den Eltern gebührt, und die Eltern den Kindern was den Kindern gebührt, dann ist die Freundschaft zwischen ihnen dauerhaft und sittlich. Aehnlich muß nun auch in allen anderen Freundschaften, bei denen eine Ueberlegenheit des einen Theils statt findet, die Liebe sich gestalten, der Bessere z. B. muß

mehr Liebe empfangen als schenken, ebenso der Nützlichere, und wer sonst in irgend einer Hinsicht der Ueberlegene ist; denn wenn die Liebe nach dem Verhältniß der Würdigkeit sich richtet, dann wird gewissermaßen jene Gleichheit hergestellt, die als der Freundschaft eigenthümlich zu betrachten ist.

9. Indeß scheint es mit der Gleichheit in der Freundschaft eine andere Bewandtniß zu haben, als mit der im Recht. Im Recht nämlich steht in erster Linie das verhältnißmäßig Gleiche, in zweiter Linie erst das quantitativ Gleiche; in der Freundschaft dagegen steht umgekehrt das quantitativ Gleiche in erster Linie, das verhältnißmäßig Gleiche in zweiter. Dieß erhellt daraus, daß, wenn Tugend oder Laster oder Wohlhabenheit oder sonst irgend was eine große Verschiedenheit zwischen zwei Freunden begründet, sie dann gar nicht mehr Freunde sind, ja daß sie es gar nicht mehr sein wollen. Am deutlichsten ist dieß bei den Göttern, denen die größte Ueberlegenheit an allen Gütern zukommt. Auch bei den Königen ist es sichtbar: auch ihre Freundschaft sucht ja nicht, wer gegen sie weit zurücksteht, und ebensowenig bewirbt sich um die Freundschaft der Besten und Weisesten wer seines Unwerths sich bewußt ist. Eine genaue Grenze läßt sich freilich hier nicht ziehen, wie weit die Ungleichheit gehen darf, ohne die Freundschaft aufzuheben: denn der eine Theil kann viel verlieren, ohne daß darum die Freundschaft aufhörte; wird aber der Abstand sehr groß, wie zwischen Mensch und Gott, so kann sie nicht bestehen bleiben. Daher man auch die Frage aufwirft, ob der Freund dem Freunde das größte Gut — z. B. das Gott werden — mißgönne: denn dann wird er nicht mehr sein Freund, also auch nicht mehr ein Gut für ihn sein, da der Freund ein Gut für den Freund ist. Wenn nun der Satz richtig ist, daß der Freund dem Freunde das Gute wünscht um des Freundes willen, so muß doch wohl dieser bleiben

wer er ist. Ihm als Menschen aber wird er das Beste, was möglich ist, wünschen; und vielleicht erst nicht alles, da jeder sich selbst zu allermeist das Gute wünscht.

Die Meisten aber, scheint es, wollen aus Ehrgeiz mehr Liebe empfangen als schenken, daher sie der Schmeichelei zugänglich sind: der Schmeichler ist ja ein solcher Freund, der seinem Freund sich unterordnet oder sich so stellt, und der mehr Liebe schenken als empfangen will. Das Geliebtwerden aber scheint mit dem Geehrtwerden, was ja der Gegenstand der Wünsche so Vieler ist, nahe verwandt zu sein. Indeß scheint man die Ehre nicht um ihrer selbst willen zu begehren, sondern nur zufälliger Weise. Einerseits nämlich ist die von Vornehmen und Mächtigen erwiesene Ehre den Meisten angenehm, weil sie darauf die Hoffnung bauen, keine Fehlbitte bei denselben zu thun, wenn sie etwas von ihnen zu erlangen wünschen: diesen also ist die Ehre als ein Zeichen künftigen Wohlergehens angenehm. Andererseits wünscht wer nach der von tugendhaften und einsichtsvollen Menschen ihm erwiesenen Ehre trachtet die eigene Meinung, die er von sich hat, zu bestätigen: indem er sich also auf die Entscheidung solcher Personen verläßt, ist es seine eigene Tugend, was ihm angenehm ist. Dagegen das Geliebtwerden ist an sich Jedem angenehm; daher man es dem Geehrtwerden vorziehen und die Freundschaft als etwas an sich Begehrenswerthes betrachten kann.

Daß aber zur Freundschaft das Lieben wesentlicher gehöre als das Geliebtwerden, das beweisen die Mütter, wenn sie durch ihr eigenes Lieben befriedigt sind. Manche Mütter nämlich lassen ihre Kinder von Anderen ernähren und lieben sie, ohne aber Gegenliebe zu verlangen, wenn beides zusammen nicht möglich ist, sondern sind es zufrieden, wenn sie ihre Kinder glücklich sehen, und lieben sie, auch

wenn diese, weil sie die Mutter nicht kennen, ihnen Nichts von dem, was einer Mutter gebührt, erweisen.

10. Da nun das Lieben für die Freundschaft wesentlicher ist [als das Geliebtwerden], und die den Freunden bewiesene Liebe so großes Lob ärntet: so erscheint das Lieben als Tugend der Freunde: weßwegen diejenigen, deren Liebe die gebührende ist, beständige Freunde sind und ihre Freundschaft eine beständige ist. Auf diese Weise kann noch am ehesten eine Freundschaft zwischen ungleichen Personen zu Stande kommen, weil sich so eine Gleichheit unter ihnen herstellen läßt. Gleichheit und Aehnlichkeit aber ist Freundschaft, und zwar hauptsächlich diejenige Gleichheit, welche auf der Tugend beruht: da nämlich die Tugendhaften an sich beständig sind, bleiben sie es auch gegen einander, und bedürfen lasterhafter Menschen so wenig, als sie einander zu schlechten Zwecken behülflich sind; im Gegentheil kann man sagen, daß sie diesen entgegentreten. Denn es gehört zum Wesen des Tugendhaften, weder selbst sich zu verfehlen, noch seinem Freunde dieß zu gestatten. Die Lasterhaften dagegen haben die Eigenschaft der Beständigkeit nicht, indem sie auch sich selbst nicht gleich bleiben; nur auf kurze Zeit befreunden sie sich und finden ihre Schlechtigkeit angenehm. Beständiger sind die Nützlichen und Angenehmen: ihre Freundschaft dauert, so lange ihnen aus dem Verhältniß zu einander ein Nutzen oder eine Lust erwächst.

Zwischen Personen von entgegengesetzten Eigenschaften kommt, wie es scheint, die Freundschaft dann am häufigsten vor, wenn sie auf dem Nutzen beruht, wie die zwischen dem Reichen und Armen, zwischen dem Unwissenden und dem Unterrichteten. Jeder nämlich trachtet nach dem, was ihm fehlt, und leistet dafür seinerseits etwas Anderes. Hieher läßt sich auch die Freundschaft zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, sowie die zwischen dem Schönen und Häßlichen ziehen. Da-

her auch zuweilen die Liebhaber als lächerlich erscheinen, wenn sie ebenso sehr geliebt sein wollen als sie lieben: dieß würde voraussetzen, daß sie auch der Liebe ebenso sehr werth wären, und geht ihnen diese Eigenschaft ab, so ist ihr Verlangen lächerlich. — Vielleicht aber muß man sagen, daß das Entgegengesetzte nach dem Entgegengesetzten an sich gar kein Verlangen habe, sondern nur zufälliger Weise, daß vielmehr sein Streben auf die Mitte gerichtet sei, weil dieß das Gute ist: wie z. B. für das Trockene das Gute nicht darin besteht, daß es naß wird, sondern darin, daß es den Zustand der Mitte gewinnt, und ähnlich für das Heiße u. s. w.

Doch genug davon, denn unserem Zwecke ist dieser Punkt fremd [1]).

11. Offenbar aber ist, wie schon zu Anfang [2]) bemerkt wurde, das Gebiet der Freundschaft, hinsichtlich der Gegenstände und der Personen, dasselbe wie das des Rechts. Wie es nämlich anerkanntermaßen in jeder Gemeinschaft ein Recht gibt, so auch in jeder eine Freundschaft. Man nennt ja die Gefährten einer Seereise, die Mitstreiter im Kriege, und ebenso die Genossen jeder anderen Gemeinschaft, Freunde. Und soweit die Gemeinschaft reicht, so weit reicht ja auch das Recht. Auch hat das Sprüchwort Recht, wenn es sagt „gemeinsam ist was Freunden gehört": denn auf der Gemeinschaft beruht die Freundschaft. Unter Brüdern und Kameraden ist Alles gemeinsam, unter Genossen anderer Art aber nur gewisse Dinge, theils mehr theils weniger; wie ja auch die Freundschaften theils enger theils weiter sind. So ist auch das Recht nicht überall das gleiche. Das Recht der Eltern gegen die Kinder ist ein anderes als das unter Brüdern, das Recht unter Kameraden ein anderes als das unter

---

[1]) Vgl. VIII, 2.

[2]) VIII, 1.

Mitbürgern, und ähnlich hat auch jede andere Freundschaft ihr besonderes Recht. Mithin muß auch das Unrecht in jedem dieser Verhältnisse wieder ein anderes sein: es wird desto größer, je näher der Freund uns steht, gegen den es verübt wird. So ist es ein größeres Verbrechen, einen Freund seines Geldes zu berauben als einen Mitbürger, einen Bruder im Stiche zu lassen als einen Fremden, den eigenen Vater zu mißhandeln als irgend sonst Jemand. Mit der Freundschaft wächst natürlich auch das Recht, da es denselben Gegenstand hat und ebensoweit sich erstreckt.

Alle Gemeinschaften aber sind Theile derjenigen, welche der Staat bildet: denn jede ist gemeinsames Hinarbeiten auf einen nützlichen Zweck, und will sich irgend eines der Güter des Lebens verschaffen. Ebenso ist es offenbar der Nutzen, was die bürgerliche Gemeinschaft ursprünglich gebildet und seitdem erhalten hat: denn der Nutzen ist der Zweck des Gesetzgebers, und für Recht erklärt er was dem Ganzen nützt. Während aber die bürgerliche Gemeinschaft den Nutzen des Ganzen bezweckt, ist es den übrigen Gemeinschaften nur um irgend einen Theil dieses Nutzens zu thun, z. B. denen, die eine gemeinsame Seereise machen, um das, was für ihre Fahrt, die den Gelderwerb oder etwas Aehnliches beabsichtigt, nützlich ist, den Kriegsgenossen um das, was für den Krieg nützlich ist, mögen sie nun auf Beute oder Sieg oder auf die Eroberung einer Stadt ausgehen. Aehnliches gilt von den Stamm- und Gaugenossen: es gibt nämlich auch Gemeinschaften, welche die Lust zum Zweck haben, wie die Opfer- und Schmausgesellschaften, bei denen es sich um Opfer und Geselligkeit handelt. Alle diese Gemeinschaften aber sind der bürgerlichen untergeordnet, indem diese nicht blos den Nutzen des Augenblicks, sondern den das ganze Leben umfassenden zum Zweck hat. Jene

Stamm- und Gaugenossen nun treten zusammen[1]), um Opfer darzubringen und bei diesen Zusammenkünften einerseits den Göttern eine Ehre zu erweisen und andererseits sich selbst eine angenehme Erholung zu verschaffen. Man scheint nämlich die alten Opfer und Zusammenkünfte auf die Zeit nach dem Einbringen der Früchte verlegt zu haben, als Erstlingsopfer, weil man da am meisten Muße hatte.

Somit erscheinen alle Gemeinschaften nur als Theile der bürgerlichen, und nach ihnen werden sich auch die auf sie begründeten Freundschaften richten.

12. Die bürgerliche Gemeinschaft aber oder der Staat hat drei Formen und ebensoviele Abarten als Entstellungen dieser Formen. Die Formen sind: das Königthum, die Herrschaft der Besten oder die Aristokratie, und die der Reichsten, für welche der Ausdruck Timokratie wohl der eigentliche ist, die man aber gewöhnlich Freistaat schlechtweg nennt. Die beste dieser Formen ist das Königthum, die schlechteste die Timokratie. Die Abart des Königthums ist die Gewaltherrschaft: beide nämlich sind Alleinherrschaften, aber sehr verschieden, sofern der Gewaltherrscher seinen eigenen Vortheil im Auge hat, der König aber den seiner Unterthanen. Denn König kann nur sein wer sich selbst genügt und durch den Besitz aller Güter die Anderen überragt. Da mithin ein solcher König für sich Nichts weiter bedarf, so wird er auch nicht auf seinen Vortheil sehen, sondern auf den seiner Unterthanen: sonst wäre er nicht ein rechter König, sondern nur ein durch das Loos gewählter. Den Gegensatz zum Königthum bildet die Gewaltherrschaft, der es um den eigenen Vor-

---

[1]) Nach Michelet's Interpunktion, welche die Schwierigkeiten des hergebrachten Textes am einfachsten hebt.

theil des Gewaltherrschers zu thun ist. Daß diese Staatsform die schlechteste von allen ist, läßt sich noch leichter einsehen: denn das Schlechteste ist was dem Besten entgegengesetzt ist. Das Königthum artet in die Gewaltherrschaft aus, sofern diese die Alleinherrschaft in ihrer schlechten Gestalt ist: der schlechte König also wird zum Gewaltherrscher. Die Aristokratie aber artet in die Oligarchie aus durch die Verkehrtheit der Machthaber, wenn diese die Güter des Staates wider Verdienst vertheilen, und Alles oder das Meiste davon sich zuwenden, die Aemter immer in die gleichen Hände legen und den Reichthum als das Höchste schätzen: so kommt es, daß die Gewalt nicht den Besten zu Theil wird, sondern wenigen schlechten Menschen. Die Timokratie endlich artet in die Demokratie aus, indem diese beiden Staatsformen an einander grenzen. Auch die Timokratie nämlich will Viele zur Theilnahme an der Gewalt herbeiziehen, und schätzt Alle gleich, welche das bestimmte Maß von Vermögen besitzen. Unter allen Abarten ist die Demokratie noch am wenigsten schlecht, sofern sie nur eine geringe Abweichung von der Timokratie ist.

Die gewöhnlichsten Verfassungsänderungen nun sind die genannten: denn so findet der Uebergang am leichtesten Statt und ist mit den geringsten Aenderungen verknüpft.

Ein Bild und Muster für diese verschiedenen Staatsformen läßt sich dem Familienleben entnehmen. Dem Königthum entspricht das Verhältniß zwischen Vater und Sohn, sofern dem Vater das Wohl der Kinder am Herzen liegt. Daher auch Homer den Zeus Vater nennt. Denn eine väterliche Herrschaft will das Königthum sein. Bei den Persern aber artet die väterliche Gewalt in die des Gewaltherrschers aus, sofern hier der Vater seine Söhne als Sklaven behandelt. Der Gewaltherrschaft entspricht auch das Verhältniß des Herrn zu den Sklaven, indem bei diesem der Vortheil des Herrn maß-

gebend ist. Hier zwar erscheint die Gewaltherrschaft als das richtige, bei den Persern aber als verfehlt: denn die Gewalt muß verschieden sein, je nachdem es die ihr unterworfenen Personen sind. Der aristokratischen Staatsform entspricht das Verhältniß zwischen Mann und Frau. Denn nach Gebühr herrscht der Mann, und zwar auf dem ihm eigenthümlichen Gebiet, und überläßt dagegen der Frau was für diese sich schickt. Will aber der Mann in Allem ohne Unterschied den Herren spielen, so wird er zum Oligarchen: denn dabei verfährt er wider Gebühr und nicht sofern er der bessere Theil ist. Zuweilen kommt es aber auch vor, daß die Frau, wenn sie eine Erbtochter ist, die Herrschaft im Hause führt: in diesem Fall entscheidet nicht die Tugend über die Gewalt, sondern Reichthum und Vermögen, wie in den oligarchischen Verfassungen. Der Timokratie ferner entspricht das Verhältniß zwischen Brüdern: denn diese sind, abgesehen von der auf dem Alter beruhenden Verschiedenheit, einander gleich; daher, wenn die Altersungleichheit groß ist, die Freundschaft zwischen ihnen nicht mehr die brüderliche Form hat. — Der Demokratie endlich entspricht am ehesten das Leben in herrenlosen Häusern, wo alle gleich sind, und das in solchen Familien, wo das Oberhaupt schwach ist und Jeder thut was er mag.

13. Jeder dieser Staatsverfassungen entspricht nun eine besondere Art der Freundschaft, die ebenso weit sich erstreckt als das Recht. Die Freundschaft zwischen König und Unterthanen beruht darauf, daß der König seinen Unterthanen weit mehr Gutes erzeigt als sie ihm: Gutes muß er ihnen ja erzeigen, wenn anders er selbst gut ist und für ihr Wohlergehen sorgt, wie der Hirte für das der Schaafe. Darum hat auch Homer den Agamemnon einen Hirten der Völker genannt. Dieser Art ist auch die väterliche Freundschaft, nur daß diese sich von jener durch die Größe der Wohlthaten unter-

scheidet. Denn die Kinder haben dem Vater das Leben, was als das höchste Gut gilt, die Ernährung und die Erziehung zu danken. Das gleiche Verdienst schreibt man auch den Vorfahren zu. Außerdem aber ist es die Natur selbst, welche dem Vater die Herrschaft über die Kinder, den Vorfahren die über die Nachkommen, dem König die über die Unterthanen bestimmt. Diese Arten von Freundschaft beruhen auf dem Uebergewicht des einen Theils: daher die Kinder den Eltern [nicht blos Liebe, sondern] auch Ehre schuldig sind. Mithin ist auch das Recht zwischen diesen Personen nicht das äußerlich gleiche, sondern das verhältnißmäßig gleiche: denn Dasselbe gilt auch von der Freundschaft. Auch die Freundschaft zwischen Mann und Frau hat denselben Charakter, wie die in der aristokratischen Staatsform: sie richtet sich nach den Vorzügen jedes Theils, und theilt dem besseren Theil das größere Maß von Gütern und jedem das ihm gebührende Maß zu: und so ist es auch mit dem Recht. Dagegen die Freundschaft zwischen Brüdern gleicht der zwischen Kameraden: diese nämlich sind gleich und Altersgenossen, womit gewöhnlich auch eine Gleichheit der Neigungen und Charaktere sich verbindet. Dieser Freundschaft gleicht diejenige, welche in der Timokratie Statt findet: denn gleich und sittlich tüchtig wollen die Bürger sein; somit wechselt die Gewalt unter ihnen ab und ist gleichmäßig und getheilt. Und diesen Charakter hat auch die Freundschaft.

In den Abarten aber findet, wie nur ein geringes Maß von Recht, so auch nur ein geringes Maß von Freundschaft eine Stelle, und in der schlechtesten Abart das geringste: in der Gewaltherrschaft nämlich gibt es keine Freundschaft oder nur wenig davon. Denn wo der Herrscher und die Beherrschten Nichts gemein haben, da gibt es ebensowenig eine Freundschaft als ein Recht, sondern nur ein Verhältniß wie das des Arbeiters zu seinem Werkzeug, der Seele

zum Körper, des Herrn zum Sklaven. Wer nämlich eines dieser Dinge in seinem Dienste verwendet, der trägt zwar Sorge für dasselbe; aber eine Freundschaft mit dem Leblosen gibt es so wenig als ein Recht; auch nicht mit Pferd oder Ochs, noch mit den Sklaven als solchen, hier ist ja keine Gemeinsamkeit: der Sklav ist nur ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug ein unbeseelter Sklave. Sofern er also Sklave ist, ist keine Freundschaft mit ihm möglich, wohl aber sofern er Mensch ist. Denn ein Verhältniß des Rechts findet, scheint es, zwischen jedem Menschen und jedem, der Gesetz und Vertrag mit ihm gemeinsam haben kann, Statt: mithin kann auch der Sklave, sofern er Mensch ist, im Verhältniß der Freundschaft zu anderen stehen. — Nur in geringem Maße also kann auch in der Gewaltherrschaft von Freundschaft und Recht die Rede sein, im größten Maß dagegen in den Demokratieen: denn weil hier die Bürger gleich sind, so haben sie auch Vieles gemeinsam.

14. Auf einer Gemeinschaft also beruht, wie gesagt, jede Freundschaft. Als besondere Classe indeß könnte man die verwandtschaftliche und die kameradschaftliche Freundschaft unterscheiden, während die zwischen Mitbürgern, zwischen Stammgenossen, zwischen Reisenden auf einem Schiff u. s. w. mehr als genossenschaftliche Freundschaft erscheinen, sofern ihnen eine Art Vertrag zu Grunde liegt. Auch die Gastfreundschaft läßt sich dahin rechnen.

In der verwandtschaftlichen Freundschaft muß man wohl auch viele Arten unterscheiden, die aber alle von der väterlichen abhängen. Die Eltern nämlich lieben die Kinder als ihr Eigenthum, und die Kinder die Eltern, als welchen sie das Leben verdanken. Lebhafter aber ist in den Eltern das Bewußtsein, daß die Kinder ihnen gehören, als in den Kindern das, daß sie den Eltern gehören, und inniger hängt der Erzeuger mit dem Erzeugten zusammen, als das

Erzeugte mit dem Erzeuger: denn das Erzeugte gehört dem Erzeuger zu eigen, wie jedem Menschen seine Zähne, seine Haare u. s. f. zu eigen gehören; dem Erzeugten aber gehört der Erzeuger nicht zu eigen, oder doch weniger. Auch die Länge der Zeit begründet einen Unterschied, sofern die Eltern ihre Kinder gleich von ihrer Geburt an lieben, diese aber jene erst im Verlauf der Zeit, wenn sie zu Einsicht oder Gefühl gekommen sind. Daraus ist auch klar, warum die Mutterliebe die größere ist. — Während nun die Eltern ihre Kinder wie sich selbst lieben (denn als von ihnen entstammt sind sie gleichsam ihr anderes Selbst durch die Trennung geworden), die Kinder aber ihre Eltern als den Ursprung ihres Daseins: lieben die Geschwister einander als von denselben Eltern entsprossen; indem sie nämlich mit den Eltern Ein und Dasselbe sind, sind sie es auch unter einander. Daher nennt man sie auch Ein Blut, Einen Stamm und dergleichen. Sie sind mithin in getrenntem Dasein gewissermaßen Dasselbe. Viel trägt auch das Zusammenaufwachsen und die Altersgleichheit zur Freundschaft unter Geschwistern bei: denn „gleich und gleich gesellt sich gern" und aus gleichen Sitten entsteht die Kameradschaft: daher auch die brüderliche Freundschaft der kameradschaftlichen ähnlich ist. — Auf dieser Freundschaft beruht ferner das nähere Verhältniß zwischen den Vettern und den übrigen Verwandten, sofern nämlich diese von denselben Personen abstammen. Das Verhältniß unter diesen ist theils ein innigeres, theils ein äußerlicheres, je nachdem der gemeinsame Stammvater ihnen näher oder ferner steht. — Das Verhältniß der Kinder zu den Eltern, das des Menschen zu den Göttern, ist eine Freundschaft mit dem Guten und Ueberragenden: denn sie haben von ihnen die größten Wohlthaten empfangen, sofern sie ihnen das Leben und die Ernährung und dann noch die Erziehung zu danken haben. Auch die Lust und der Nutzen ist in dieser Freundschaft größer

als in der mit Fremden, da in ihr auch eine größere Gemeinschaft des Lebens herrscht. — Die brüderliche Freundschaft hat alle Eigenschaften der kameradschaftlichen, besonders wenn die Brüder sittlich tüchtig und sonst überhaupt sich gleich sind: denn Brüder sind einander ganz vertraut, lieben sich von Geburt an und sind — als Kinder derselben Eltern, als mit einander aufgewachsen und ähnlich erzogen — auch in den Charakteren sich ähnlich; dazu kennen sie einander am längsten und am genauesten. Aehnlich verhält es sich mit dem Freundschaftsverhältniß zwischen den übrigen Verwandtschaftsgraden.

Die Freundschaft zwischen Mann und Frau beruht offenbar auf der Natur. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zur Geschlechtsverbindung als zur staatlichen Verbindung geschaffen, da die Familie älter und nothwendiger ist als der Staat, und die Kindererzeugung allen lebenden Wesen zukommt. Während es sich aber bei der Paarung der übrigen lebenden Wesen nur um die Fortpflanzung handelt, hat die menschliche Ehe nicht blos die Kindererzeugung, sondern auch die Zwecke des Lebens zum Gegenstand. Denn die Obliegenheiten sind von Anfang an andere, der Mann hat die seinigen, die Frau die ihrigen, und so helfen beide einander aus, indem jedes das Seinige gemeinsam macht. Deßwegen ist in dieser Freundschaft auch das Nützliche wie das Angenehme enthalten. Letzteres kann aber auch in der Tugend seinen Grund haben, wenn Beide sittlich tüchtig sind: jeder Theil hat ja seine eigenthümliche Tugend oder Vollkommenheit, und dieß kann für sie eine Quelle der Lust sein. Als Band zwischen Mann und Frau erscheinen die Kinder, daher kinderlose Ehen leichter sich lösen: denn die Kinder sind ein für beide gemeinsames Gut, und das Gemeinsame hält zusammen. — Die Frage aber, wie der Mann mit der Frau, und allgemein jeder Freund mit dem andern zusammenleben müsse, ist offenbar dieselbe mit der,

was in jedem Freundschaftsverhältniß das Recht sei. Denn das Recht muß als verschieden erscheinen, je nachdem es sich um das Verhältniß zu einem Freund oder um das zu einem Fremden, oder einem Kameraden, oder einem Mitschüler handelt.

15. Es gibt also, wie wir zu Anfang [1]) bemerkt haben, drei Arten von Freundschaft, und jede ist wieder zweifach, je nachdem beide Theile in ihr gleich, sind oder der eine Theil der überlegene ist; es können ja zwei Personen, deren Freundschaft auf der Tugend beruht, an Tugend ebensowohl einander gleich als ungleich sein; und ebenso kann in den auf der Lust und auf dem Nutzen beruhenden Freundschaften Lust und Nutzen ebenso wohl gleich als ungleich vertheilt sein. In der Freundschaft zwischen Gleichen nun muß auch die Liebe und alles Uebrige gleich sein, in der zwischen Ungleichen dagegen muß die Gleichheit dadurch hergestellt werden, daß der überlegene Theil ein seiner Ueberlegenheit entsprechendes Mehr empfängt.

Daß aber Tadel und Vorwürfe ausschließlich oder hauptsächlich in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft vorkommen, hat seinen guten Grund. Diejenigen nämlich, welche ihre Tugend zu Freunden gemacht hat, wünschen einander Gutes zu erzeigen: so fordert es die Tugend und die Freundschaft. Bei einem solchen Wetteifer nun sind Vorwürfe und Streitigkeiten gar nicht möglich. Niemand zürnt ja dem, der ihn liebt und ihm Gutes erzeigt, vielmehr wird er auch seinerseits ihm Gutes erzeigen, wenn er Sinn für Schicklichkeit hat. Leistet aber der eine Theil mehr als er empfängt, so wird er doch dem Freunde keine Vorwürfe machen, wenn dieser ihm das leistet, was Gegenstand seines Strebens ist: nach dem Guten trachtet ja der Eine wie der Andere. Auch in der auf der Lust be-

[1]) VIII, 3.

ruhenden Freundschaft kommen Tadel und Vorwürfe nicht leicht vor: denn wenn der Umgang beiden Theilen Lust gewährt, so haben beide ihre Absicht erreicht. Es würde auch lächerlich sein, wollte Jemand einem Andern Vorwürfe darüber machen, daß ihm seine Persönlichkeit nicht angenehm sei: er kann ja seinen Umgang meiden. Wohl aber ist die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft zu Vorwürfen geneigt. Da nämlich hier der Vortheil die Leute zusammenführt, so begehren sie immer mehr und meinen immer weniger, als ihnen zustehe, zu bekommen, und werfen einander vor, daß der andere Theil nicht allen ihren Forderungen, die doch so gerecht seien, entspreche; und so kann der eine Theil mit Allem, was er leistet, den Forderungen des anderen Theiles doch nicht genug thun. — Wie aber das Recht ein doppeltes ist, ein ungeschriebenes und ein gesetzlich bestimmtes, so scheint auch die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft theils den Charakter eines sittlichen, theils den eines blos gesetzlichen Verhältnisses zu haben. Zu Vorwürfen nun kommt es zumeist dann, wenn die Leistung des Einen an den Anderen im Sinn der einen Freundschaft geschieht, die Gegenleistung aber im Sinn der anderen verlangt wird. Die gesetzliche Freundschaft wird auf ausgesprochene Bedingungen hin eingegangen, theils so, daß Leistung und Gegenleistung gleichzeitig erfolgen — und dieß ist die ganz gemeine — theils so, daß die Gegenleistung später erfolgen soll, was die edlere Form ist, immer aber so, daß festgesetzt wird, in was beide zu bestehen haben. In diesem Verhältniß kann über das, was der eine Theil dem anderen schuldet, kein Streit und Zweifel herrschen; die Freundschaft kommt nur so weit ins Spiel, daß sie einen Aufschub gestattet. Daher nehmen in einigen Staaten die Gerichte keine aus solchen Verhältnissen entsprungenen Processe an; sie gehen vielmehr von dem Grundsatz aus, wenn ein Verhältniß auf Treu und Glauben eingegangen sei, so müsse der

eine Theil sich mit dem begnügen, was der andere freiwillig leiste. Hat dagegen die Freundschaft den Charakter eines sittlichen Verhältnisses, so wird sie nicht auf ausgesprochene Bedingungen hin eingegangen; vielmehr, was in ihr der Eine dem Anderen schenkt oder sonst leistet, das thut er ihm als Freund: allerdings aber rechnet er darauf, ebenso viel oder noch mehr zu empfangen, weil er nicht geschenkt sondern nur geliehen hat. Erfolgt aber die Gegenleistung nicht in eben der Weise, wie die Leistung, so kommt es zu Vorwürfen, und zwar deßwegen, weil Alle oder die Meisten zwar das sittlich Schöne wollen, aber das Nützliche vorziehen. Sittlich schön aber ist es, Dienste zu leisten ohne Absicht auf Wiedervergeltung; dagegen Dienste sich leisten zu lassen ist nützlich. Wer es also vermag, der muß ebensoviel zurückerstatten als er empfangen, und zwar freiwillig: denn wer keine Lust hätte dieß zu thun, den muß man gar nicht sich zum Freunde machen, sofern er von Anfang an sich in eine falsche Stellung gebracht und sich einen Dienst von Jemand hat leisten lassen, von dem er keinen annehmen durfte; er hatte es ja nicht mit einem Freunde im eigentlichen Sinn zu thun, der aus bloser Freundschaft ihm gedient hätte. Man muß also die Gegenleistung so einrichten, als hätte man auf ausgesprochene Bedingungen hin die Leistung angenommen. In einem solchen Fall würde der Verpflichtete auch eingestehen, daß er den geleisteten Dienst vergelten würde, wenn er es im Stande wäre; ist er es aber in Wahrheit nicht im Stande, so würde selbst der, welcher ihm den Dienst geleistet, es nicht von ihm verlangen: mithin muß man geleistete Dienste erwiedern, wenn man es vermag. Von Anfang an aber muß man erwägen, von wem und unter welchen Bedingungen man eine Gefälligkeit annimmt, damit man sie wirklich unter diesen Bedingungen annehme oder ganz ablehne.

Auch die Frage läßt sich aufwerfen, ob man die Gegenleistung nach dem Nutzen, welche die Leistung für den Empfänger hatte, zu bemessen und darnach einzurichten habe, oder nach dem Werth, welchen die Leistung für den Geber hatte. Häufig verkleinert nämlich der Empfänger den Werth der Leistung und behauptet, sie sei eine Kleinigkeit für den Geber gewesen, uud Andere hätten ihm ebenso gut damit dienen können; umgekehrt behauptet oft der Geber, er hätte gar nicht mehr thun können, als er wirklich gethan, kein Anderer hätte dasselbe zu leisten vermocht, und er habe in Gefahren oder unter ähnlichen dringenden Umständen ausgeholfen. Sollte nun nicht, weil diese Art von Freundschaft auf dem Nutzen beruht, der Vortheil des Empfängers der Maßstab sein? Denn dieß ist der, welcher des Anderen bedarf, und welchem dieser aushilft, in der Voraussetzung, das Gleiche erwiedert zu bekommen. Die Leistung bestimmt sich also nach der Größe des Nutzens, den der Empfänger aus ihr gezogen; und mithin ist soviel zu erstatten, als der Empfänger genossen, oder noch mehr, denn dieß ist noch besser. — Dagegen in der auf der Tugend beruhenden Freundschaft gibt es überhaupt keine Vorwürfe; hier muß die Absicht des Gebers als Maßstab erscheinen: denn über Tugend und Charakter entscheidet die Absicht.

16. Zwistigkeiten können aber auch in den Freundschaften vorkommen, in welchen der eine Theil dem anderen überlegen ist: es kann der eine oder der andere Theil zu viel beanspruchen, und in diesem Fall löst sich die Freundschaft auf. Einerseits kann nämlich der Bessere meinen, daß es ihm gebühre, im Vortheil zu sein, da man allgemein dem Güten das bessere Theil gebe. Dasselbe kann auch meinen wer dem Anderen nützlicher ist: der Unnütze, heißt es ja, brauche nicht ebenso viel zu haben; denn wenn die Beweise der Freundschaft nicht nach Maßgabe der Leistungen sich richteten, so wäre

es gar nicht das Verhältniß des Freundes, sondern das des Bürgers dem der Staat wegen seines Reichthums die schwersten Lasten auferlege. Dann meint man nämlich, es müsse in der Freundschaft gehen wie bei einem gemeinschaftlichen Handel, wo auf die größere Einlage auch der größere Gewinn trifft. Andererseits aber meint der Geringere und Bedürftige umgekehrt, es sei Pflicht des Freundes, dem Bedrängten zu helfen: denn was nützte es, einem guten oder mächtigen Mann befreundet zu sein, wenn man Nichts davon zu genießen bekommen sollte? Damit haben nun, scheint es, beide Theile Recht: jeder nämlich muß in Folge des Freundschaftsverhältnisses dem anderen mehr leisten; aber der Gegenstand dieses Mehr kann nicht derselbe sein, vielmehr gebührt dem überlegenen Theile mehr Ehre, dem bedürftigen mehr Nutzen. Denn der Tugend und Wohlthat Preis ist die Ehre, der Bedürftigkeit Unterstützung aber der Gewinn. Daß es sich so verhalte, zeigen auch die Staatsverfassungen: wer dem Gemeinwesen Nichts nützt, genießt auch keine Ehre. Denn das Gemeinsame wird dem zu Theil, der um das Gemeinwesen sich verdient macht; gemeinsam aber ist die Ehre. Es ist ja unvereinbar, vom Gemeinwesen zugleich Nutzen zu ziehen und Ehre zu ärnten. Denn in allen Stücken zu kurz zu kommen, das hält Niemand aus. Darum wird dem, welcher im Geldpunkt zu kurz kommt, Ehre zu Theil, und dem, der sich schenken läßt, Geld; denn das Verhältnißmäßige stellt, wie schon gesagt worden ist, die Gleichheit her und erhält die Freundschaft. Dasselbe muß nun auch in der Freundschaft zwischen Ungleichen Statt finden: wer aus dem Vermögen oder der Tugend des Anderen Nutzen gezogen hat, muß es ihm mit dem, was er vermag, mit Ehre vergelten. Denn das Mögliche verlangt die Freundschaft, nicht das Gebührende. Letzteres ist auch gar nicht in allen Verhältnissen möglich, wie bei der Ehre, welche man den Göttern und

den Eltern erweist: die gebührende Ehre kann ja Niemand diesen erweisen, wer ihnen aber diejenige Hochschätzung zu Theil werden läßt, die in seinen Kräften steht, der gilt für sittlich gut. Daher kann nach der allgemeinen Ansicht das Verhältniß zwischen Vater und Sohn nicht vom Sohne gelöst werden, wohl aber vom Vater: denn seine Schuld muß man bezahlen, der Sohn aber kann mit Allem, was er thun mag, die empfangenen Wohlthaten nicht aufwiegen, bleibt also immer Schuldner. Der Schuldherr dagegen hat die Macht, den Schuldner zu entlassen, mithin auch der Vater. Zugleich aber ist zu bedenken, daß wohl Niemand den eigenen Sohn verstoßen wird, wenn dieser nicht ein ausgesucht lasterhafter Mensch ist: denn abgesehen von der natürlichen Freundschaft, ist es des Menschen Weise, eine Hülfe nicht von sich zu stoßen. Dem Sohne dagegen, wenn er lasterhaft ist, gilt eine dem Vater zu leistende Hülfe als etwas, das er zu vermeiden, oder doch nicht zu begehren hat: denn Gutes von Anderen empfangen wollen die Meisten, Anderen aber Gutes zu erweisen, das suchen sie als unvortheilhaft zu vermeiden.

Neuntes Buch.

1. Soviel möge über diese Punkte genügen. In allen den Arten der Freundschaft aber, welche zwischen ungleichen Personen bestehen, ist es, wie gesagt, das Verhältnißmäßige, was die Gleichheit herstellt und die Freundschaft erhält, wie z. B. auch in der bürgerlichen Gesellschaft dem Schuster für seine Schuhe ein verhältnißmäßiger Ersatz zu Theil wird, und ebenso dem Weber und den übrigen Handwerkern. In diesen Verhältnissen nun ist als allge-

meiner Maßstab das Geld üblich, und auf dieses wird Alles zurückgeführt und nach ihm gemessen. Dagegen im Liebesverhältniß beklagt sich oft der Liebhaber, daß seine überschwängliche Liebe keine Gegenliebe finde, während er doch nach Umständen gar nichts Liebenswerthes hat, oft aber auch der Geliebte, daß jener ihm anfangs Alles versprochen habe, und jetzt doch Nichts halte. Dergleichen kommt vor, wenn die Liebe beim Liebhaber auf der Lust beruht, beim Geliebten aber auf dem Nutzen, und Beide finden, daß sie ihre Absicht nicht erreichen. Denn wenn die Freundschaft darauf beruht, so muß es zur Trennung kommen, sobald die Absicht als verfehlt erscheint: nicht sich selbst liebten sie ja, sondern eine äußere Eigenschaft, die keinen Bestand hatte; daher auch die Freundschaft den gleichen Charakter haben mußte. Die Freundschaft aber, welche auf dem Charakter an sich beruht, hat Bestand, wie schon gesagt worden ist [1]).

Zu Zwistigkeiten kommt es aber auch, wenn einem der Freunde statt dessen, was er erwartet hatte, etwas Anderes zu Theil wird: denn erlangt er nicht, was er gehofft, so ist es, wie wenn er gar Nichts eirhelte. So gieng es jenem Zitherspieler, dem Jemand ein desto größeres Geschenk versprochen hatte, je besser er singen würde; als er aber am folgenden Morgen die Erfüllung des Versprechens verlangte, erhielt er die Antwort, er habe Lust für Lust bezahlt bekommen. Wäre es nun beiden Theilen darum zu thun gewesen, so hätte es genügt; wollte aber der eine Theil Genuß, der andere Gewinn, und hat jener seinen Zweck erreicht, dieser ihn verfehlt, so steht es schlecht um die Gemeinschaft zwischen ihnen. Denn wessen Jemand gerade bedarf, darauf ist sein Sinn gerichtet, und das wird er sich mit dem, was er hat, zu verschaffen suchen.

---

[1]) VIII, 4.

Wer soll nun aber den gebührenden Preis bestimmen, der welcher zuerst gibt, oder der, welcher zuerst empfängt? Jener nämlich scheint es diesem anheimzustellen. So pflegte, sagt man, auch Protagoras zu verfahren: wenn er Jemand in irgend einem Fache unterrichtet hatte, so ließ er den Schüler bestimmen, wie hoch er das Erlernte anschlage, und so viel ließ er sich bezahlen. Andere aber halten es in solchen Fällen mit dem Hesiodischen [1]):

„Was man bedungen als Lohn, das mag dem Freunde genügen".

Wer aber zuerst sich bezahlen läßt, und dann, weil er zuviel versprochen, sein Wort nicht halten kann, der unterliegt verdientem Tadel, denn er hält nicht was er versprochen. So aber sind die Sophisten wohl genöthigt zu verfahren, weil ihnen Niemand für das, was sie wissen, Geld geben würde. Während nun aber der billig dem Tadel unterliegt, welcher nicht leistet, wofür er bezahlt worden ist: kommt es — wo keine Verständigung über den Preis der Leistung Statt gefunden hat — in dem Fall, wenn der eine Theil in ganz uneigennütziger Absicht dem anderen einen Dienst erwiesen hat, gar nicht zu Vorwürfen, wie schon bemerkt worden ist [2]). So wird in der, auf der Tugend beruhenden, Freundschaft verfahren. Und hier muß für die Gegenleistung die Absicht des andern Theils maßgebend sein: so fordert es die Freundschaft und die Tugend. Dasselbe geziemt sich auch in dem Verhältniß eines Lehrers der Philosophie zu seinem Schüler: denn ihr Werth läßt sich nicht mit Geld messen, und eine entsprechende Ehre ist nicht wohl möglich; dagegen ist es wohl genügend, das Mögliche zu thun, wie in dem Verhältniß zu den Göttern und in dem zu den Eltern. Ist aber der Dienst nicht so [vollkommen uneigen-

---

[1]) Werke und Tage 368.

[2]) VIII, 15.

nützig], sondern in der Erwartung eines Gegendienstes erwiesen, so ist es in erster Linie wohl nothwendig, daß dieser Gegendienst in Etwas bestehe, was in den Augen beider Theile einen gleich großen Werth hat. Können sie sich aber darüber nicht einigen, so muß es nicht blos als nothwendig, sondern auch als gerecht erscheinen, daß der, welcher die erste Leistung empfangen, den Werth derselben bestimme. Denn wenn er dem Anderen so viel leistet, als der Nutzen beträgt, den er von ihm gezogen, oder als er den Genuß angeschlagen hätte, der ihm durch denselben zu Theil geworden, so hat er ihm den gebührenden Ersatz geleistet. So geht es ja offenbar auch bei Kauf und Verkauf zu. Auch gibt es an manchen Orten Gesetze, welche keinen Proceß über ein freiwillig eingegangenes Verhältniß zulassen, wobei die Voraussetzung herrscht, daß man es sich bei einer, auf Treu und Glauben eingegangenen, Verbindung gefallen lassen muß, wenn der andere Theil seiner Verbindlichkeit so, wie er sie versteht, nachkommt [1]).] Denn es gilt für billiger, wenn der Empfänger den Werth eines Gegenstands bestimmt, als wenn der Geber dieß thut. Denn gewöhnlich wird einem Gegenstand nicht der gleiche Werth beigelegt von dem, der ihn besitzt, wie von dem, der ihn zu haben wünscht, sofern jeder sein Eigenthum und das, was er hergibt, hoch anschlägt. Dennoch findet der Austausch zu dem Preis Statt, den der Empfänger bestimmt. Indeß ist wohl für den Werth eines Gegenstands nicht das maßgebend, wie hoch ihn der Käufer nach dem Kaufe anschlägt, sondern wie hoch er ihn vor dem Kaufe anschlug.

2. Schwierigkeiten kann die Beantwortung mancher Fragen machen, die sich aufwerfen lassen; z. B. hat der Vater dem Sohne gegenüber Anspruch auf jede Art von Ehre und Auszeichnung und

---

[1]) Vgl. VIII, 15. S. 256 E.

auf Gehorsam in allen Stücken? oder muß dieser in einer Krankheit dem Arzte gehorchen, bei einer Feldherrnwahl seine Stimme einem kriegskundigen Manne geben? Ferner, muß man lieber seinem Freunde oder einem tugendhaften Manne Dienste erweisen, lieber einem Wohlthäter seine Wohlthat vergelten, oder einem Cameraden eine erweisen, wenn beides zugleich nicht möglich ist? In solchen Dingen überall genaue Bestimmungen aufzustellen, ist gewiß eine schwierige Sache: so viel und manchfach sind die Unterschiede, welche man dabei hinsichtlich der Größe und Kleinheit des Gegenstandes, hinsichtlich der sittlichen Schönheit und Nothwendigkeit der Handlung zu machen hat.

Daß nicht Jeder auf Alles Anspruch zu machen hat, kann nicht zweifelhaft sein. Ferner steht fest, daß für gewöhnlich man eher erhaltene Wohlthaten vergelten als seinem Cameraden welche erzeigen muß, daß man vorher seine Schulden dem Gläubiger zu bezahlen hat, ehe man einem Cameraden ein Anlehen machen kann. Doch auch von dieser Regel kann es Ausnahmen geben: wenn Jemand von einem Anderen durch ein Lösegeld aus Räuberhänden befreit worden ist, so kann die Frage entstehen, ob seine erste Pflicht sei, seinen Befreier seinerseits wieder auszulösen oder ihm das Lösegeld, wenn er, auch ohne gefangen zu sein, es zurückverlangt, zu erstatten, oder vielmehr seinen Vater auszulösen [, wenn auch dieser in Gefangenschaft sich befindet]? Es hat doch den Anschein, er müsse seinen Vater noch eher auslösen als sich selbst.

Also, wie gesagt, im Allgemeinen muß das Wiedererstatten einer Schuld das Erste sein; wenn aber eine freiwillige Leistung besonderen sittlichen Werth hat, oder besonders nothwendig ist, so muß man von der Regel abweichen. Denn zuweilen ist es nicht einmal billig, den erwiesenen Dienst zu erwiedern, wenn nämlich ein tugendhafter Mann von einem anderen, der ihn als solchen kannte, eine Wohlthat empfan-

gen, und sie ihm nun vergelten soll, obgleich er ihn als einen nichtswürdigen Menschen kennt. So darf man zuweilen auch dem, der uns geborgt hat, nicht wieder borgen: in dem Fall nämlich, wenn der Eine es in der Gewißheit gethan hat, von dem Anderen als einem rechtlichen Manne sein Geld wieder zu bekommen, dieser aber nicht hoffen kann, daß der Andere bei seiner Unredlichkeit ihm das seinige zurückgeben werde. Ist nun diese Ueberzeugung gegründet, so ist die Würdigkeit der Personen nicht gleich; ist aber der andere Theil in Wahrheit nicht unredlich und wird nur dafür gehalten, so kann doch das Verfahren des Ersteren nicht als ungereimt erscheinen.

Wie wir nun so oft wiederholt haben kann einer Abhandlung, die das Praktische, Erregungen und dgl. zum Gegenstand hat, kein größerer Grad von Bestimmtheit zukommen als ihrem Gegenstand.

Daß also nicht Alle auf Alles Anspruch haben, also auch nicht der Vater, wie man ja auch dem Zeus nicht Alles opfert, kann nicht zweifelhaft sein. Da vielmehr Eltern, Brüder, Cameraden, Wohlthäter verschiedene Ansprüche haben, so muß man Jedem das ihm Eigenthümliche und Gebührende leisten. In der That verfährt man auch so. Zu Hochzeiten ladet man die Verwandten ein: denn mit diesen theilt man das Geschlecht, und darum auch die auf das Geschlecht sich beziehenden Ereignisse; aus demselben Grunde glaubt man auch, daß bei Trauerfällen die Verwandten vor Allen sich einzufinden haben. Auf was die Eltern Anspruch haben, das wird wohl zuerst der Lebensunterhalt sein, weil man diesen ihnen schuldet, und weil es sittlich schöner ist, für den Unterhalt derer zu sorgen, denen wir das Dasein verdanken, als für unseren eigenen. Aber auch Ehre ist man den Eltern schuldig, wie den Göttern, jedoch nicht alle, auch nicht Vater und Mutter die gleiche; auch nicht die dem Weisen oder dem Feldherrn gebührende Ehre, sondern dem Vater die ihm ge-

bührende und ebenso der Mutter die ihr gebührende. Auch jedem Aelteren muß man die Ehre des Alters erweisen, durch Aufstehen, Einräumung des Ehrenplatzes und dgl. Den Cameraden wiederum und Brüdern ist man Offenheit und bereitwillige Mittheilung von Allem, was man hat, schuldig. Ebenso muß man nun auch den Verwandten, den Stammgenossen, den Mitbürgern u. s. w. je das ihnen Gebührende zu erweisen suchen und ihre Ansprüche nach ihrer Vertrautheit mit uns, ihrer Tugend und ihrer Nützlichkeit bemessen. Bei den Geschlechtsgenossen ist diese Beurtheilung leichter, bei Fremden schwieriger. Dadurch darf man sich jedoch nicht abschrecken lassen, sondern muß, so gut als immer möglich, die Ansprüche eines Jeden zu ermitteln suchen.

3. Eine Schwierigkeit liegt auch in der Frage, ob man die Freundschaft mit denen, die ihr nicht treu bleiben, auflösen soll oder nicht. Sollte es nun nicht ganz in der Ordnung sein, ein Verhältniß, das auf dem Nutzen oder der Lust beruht, dann aufzulösen, wenn der andere Theil diese Eigenschaften nicht mehr besitzt? denn diesen hatte die Freundschaft gegolten, sind diese also nicht mehr vorhanden, so hat es sein guten Grund, daß auch die Freundschaft aufhört. Wohl aber wird der sich einem Tadel aussetzen, welcher mit einem Anderen aus Gründen des Nutzens oder der Lust sich befreundet, sich aber den Schein gab, er thue es um seines Charakters willen: denn, wie wir zu Anfang bemerkt haben [1]), die meisten Uneinigkeiten zwischen Freunden entstehen daraus, daß ihre Freundschaft auf einem anderen Grunde beruht, als sie selbst glaubten. Wenn nun Jemand hierin sich selbst täuscht und wegen seines Charakters geliebt zu sein wähnt, während der andere Theil zu diesem Irrthum Nichts beiträgt, so mag er sich

[1]) Cap. 1.

selbst anklagen; wird er aber durch die Verstellung des Anderen getäuscht, so hat er ein Recht, ihm wegen der Täuschung einen Vorwurf zu machen, und zwar einen größeren als den Falschmünzern, weil der Gegenstand, dem der Betrug gilt, weit werthvoller ist. — Wenn aber Jemand seinen Freund für tugendhaft hält, dieser dagegen lasterhaft ist und als solcher sich zeigt, so fragt sich, ob man ihn auch dann noch zu lieben habe? Sollte dieß nicht vielmehr unmöglich sein, wenn anders nicht Alles liebenswerth ist, sondern nur das Gute? Den Lasterhaften kann und darf man nicht lieben, da man kein Freund des Bösen sein und den Unsittlichen sich nicht gleich machen darf; denn, wie schon gesagt [1]), gleich und gleich gesellt sich gern. Soll man nun in diesem Fall die Freundschaft sogleich aufkündigen? oder etwa nicht Jedem, sondern nur dem unheilbaren Bösewicht, dagegen den, welcher die Möglichkeit einer Besserung zeigt, mehr moralisch als mit Geldmitteln unterstützen, weil dieß sittlich schöner und der Freundschaft geziemender ist? Gibt aber auch in diesem Fall Jemand die Freundschaft auf, so kann sein Verfahren nicht ungereimt erscheinen, da er nicht der Freund dessen war, was der Andere in Wahrheit ist: er trennt sich also deßwegen von ihm, weil dieser ein Anderer geworden und er ihn nicht wieder zum Vorigen machen kann. — Angenommen aber, der eine Theil bliebe sich gleich, der andere dagegen würde sittlich tüchtiger und jenem an Tugend weit überlegen, so fragt sich wieder, muß er sein Freund bleiben? oder ist dieß nicht möglich? Am deutlichsten wird dieß bei großen Verschiedenheiten, wie sie in einem aus der Kindheit sich herschreibenden Freundschaftsverhältniß eintreten können. Gesetzt nämlich, der Eine bliebe in seiner geistigen Entwicklung ein Kind, der Andere aber würde einer der ausgezeichnetsten

---

[1]) VIII, 2.

Männer, wie können sie da noch Freunde bleiben, wenn sie nicht denselben Geschmack haben, wenn was ihnen Lust oder Unlust erweckt, nicht das Gleiche ist? Denn auch an einander können sie keinen Geschmack mehr finden, und ohne das ist, wie wir gesehen, keine Freundschaft möglich, weil kein Umgang möglich ist. Davon war schon die Rede [1]). Muß man nun in diesem Fall sich so zu dem Anderen stellen, als wäre man niemals sein Freund gewesen? oder soll man nicht vielmehr eine Erinnerung an die alte Vertrautheit bewahren, und — wie man gegen Freunde gefälliger sein zu müssen glaubt als gegen Fremde — so auch gewesenen Freunden um der früheren Freundschaft willen einen gewissen Anspruch zugestehen, falls nicht eine ganz besondere Lasterhaftigkeit Grund der Trennung war?

4. Die Beweise der Freundschaft und ihre Eigenschaften scheinen aus dem Verhältniß des Menschen zu sich selbst abgeleitet werden zu müssen. Unter Freund versteht man nämlich theils den, der uns das Gute, oder was so erscheint, um unseretwillen wünscht und thut; theils den, der uns Sein und Leben um unseretwillen wünscht: wie die Mütter gegen ihre Kinder oder Freunde, zwischen denen ein Zwist statt gefunden hat, gegen einander gesinnt sind. Theils auch versteht man unter Freund den, der mit uns umgeht und unseren Geschmack hat, oder den, der Freud und Leid mit uns theilt, was gleichfalls b den Müttern am meisten zutrifft. Eines dieser Stücke muß nun auch dazu dienen, den Begriff der Freundschaft zu bestimmen; alle aber sind sie vorhanden in dem Verhältniß des sittlich tüchtigen Mannes zu sich selbst, und bei den Uebrigen, sofern sie sich dafür halten: für Jeden ist ja, wie gesagt [2]), die Tugend und der Tugendhafte der Maß-

---

1) VIII, 9.

2) III, 6.

stab. Der Tugendhafte nämlich ist mit sich selbst in Uebereinstimmung, und trachtet nach Einem und Demselben von ganzer Seele, und wünscht sich selbst das Gute und was als solches erscheint, und setzt es ins Werk (denn es ist Eigenschaft des Guten, das Gute zu verwirklichen), und zwar um seiner selbst willen, nämlich um der denkenden Seite seines Wesens willen, die man als das eigentliche Selbst eines jeden Menschen zu betrachten hat. Auch daß er lebe und gesund bleibe will er, und vorzüglich wünscht er dieß der denkenden Seite seines Wesens, indem das Sein für den Tugendhaften ein Gut ist. Das eigene Selbst aber ist es, dem Jeder alles Gute wünscht, und nicht einem Wesen, in welches er möglicher Weise verwandelt werden könnte. So ist auch die Gottheit im Besitz alles Guten, aber nur sofern sie ist was sie ist. Als das eigentliche Selbst des Menschen aber muß ausschließlich oder vornehmlich sein Denken erscheinen. Ferner wünscht der Tugendhafte den Umgang mit sich selbst, der für ihn eine Quelle der Lust ist: denn seine Erinnerungen aus der Vergangenheit sind ihm erfreulich, seine Erwartungen von der Zukunft froh: deßwegen sind beide für ihn angenehm. Auch an Erkenntniß ist sein Geist reich, und Freud und Leid theilt er am meisten mit sich selbst: denn immer ist ihm Ein und Dasselbe Lust erweckend, Ein und Dasselbe Unlust erweckend, nicht heute dieses, morgen jenes, indem er fast, könnte man sagen, über die Reue erhaben ist. — Indem also der sittlich Tüchtige alle diese Eigenschaften im Verhältniß zu sich selbst besitzt, gegen seinen Freund aber wie gegen sich selbst gesinnt ist — der Freund ist ja ein anderes Selbst —: so muß auch die Freundschaft als etwas Derartiges erscheinen, und diejenigen, welche diese Eigenschaften besitzen, als Freunde. Ob es aber auch gegen die eigene Person eine Freundschaft gebe, oder nicht, das mag für jetzt noch bei

Seite gelegt bleiben [1]). Wohl aber kann sie da vorhanden zu sein scheinen, wo zwei oder mehrere der genannten Eigenschaften sich vorfinden; auch kann man deßwegen geneigt sein, eine solche Freundschaft anzunehmen, weil das höchste Maß der Freundschaft der Liebe gegen sich selbst ähnlich ist.

Die genannten Eigenschaften scheinen nun aber auch den meisten Menschen trotz ihrer Unsittlichkeit zuzukommen. Daher es sich fragt, ob dieß der Fall ist, sofern sie an sich selbst Gefallen finden und sich für sittlich tüchtig halten? Der vollendete Bösewicht und Missethäter hat ja keine derselben, auch nicht einmal dem Scheine nach. Aber auch denen, deren Unsittlichkeit nur die gewöhnliche ist, lassen sie sich kaum zuschreiben. Denn sie sind mit sich selbst im Streit, ihre Begierde ist auf etwas Anderes gerichtet als ihr Wille, wie es bei den Unmäßigen der Fall ist, indem sie statt dessen, was sie selbst als gut für sich ansehen, das Lusterweckende, das ihnen schädlich ist, begehren. Zum Theil geben sie auch aus Feigheit und Thatlosigkeit eine Thätigkeit auf, welche nach ihrer eigenen Ueberzeugung für sie die zweckmäßigste ist. Verbrecher aber, welche viele Unthaten verübt und den allgemeinen Haß durch ihre Lasterhaftigkeit auf sich geladen haben [2]), bekommen einen Abscheu vor dem Leben und enden durch Selbstmord. Umgang ferner sucht der Lasterhafte, aber sich selbst will er entgehen: denn sich selbst überlassen hat er eine Menge widerwärtiger Erinnerungen und Aussichten derselben Art, die er in Gesellschaft von Anderen vergißt. Und da er nichts Liebenswerthes an sich hat, empfindet er auch keine Regung von Liebe gegen sich selbst; theilt mithin auch nicht Freud und Leid mit sich selbst, denn seine Seele ist mit sich zer-

[1]) S. Cap. 8.

[2]) Nach der Vulgata.

fallen, und während ein Theil von ihr über die Entbehrung gewisser Dinge in seiner Unsittlichkeit Leid trägt, freut sich der andere, und während ein Theil sie dahin zieht, zieht der andere sie dorthin, als wollten sie sie zerreißen. Wenn es aber nicht möglich ist, in demselben Augenblick Lust und Unlust zu empfinden, so empfindet der Lasterhafte doch Unlust über die Lust, die er kaum erst empfunden, und wünschte diese Lust nicht genossen zu haben, denn ohne Unterlaß quält ihn die Reue. Daher kann der Lasterhafte auch nicht als gegen sich selbst freundschaftlich gesinnt erscheinen, weil er nichts Liebenswerthes an sich hat. Wenn aber dieser Zustand ein ganz unseliger ist, so muß man das Laster mit aller Macht fliehen und tugendhaft zu werden suchen: denn nur dadurch ist es möglich, gegen sich selbst freundschaftlich gesinnt zu werden und Andere zu Freunden zu gewinnen.

5. Das Wohlwollen hat mit der Freundschaft eine gewisse Aehnlichkeit, ohne jedoch selbst Freundschaft zu sein: denn Wohlwollen ist auch möglich gegen Unbekannte und ohne daß der Betreffende darum weiß, Freundschaft aber nicht. Davon war oben schon [1]) die Rede. Das Wohlwollen ist auch kein Lieben, weil ihm die, mit dem Lieben verbundene, Erregung und Spannung des Willens abgeht. Dazu setzt die Liebe eine Vertrautheit voraus, während das Wohlwollen auch plötzlich entstehen kann, wie das gegen einen Wettkämpfer: man will ihm wohl, wünscht ihm den Preis, ohne daß man jedoch Lust hätte, etwas für ihn zu thun; denn, wie gesagt, kann das Wohlwollen zufällig entstehen, und dann ist die in ihm enthaltene Neigung nur eine oberflächliche. Es scheint mithin ein Anfang der Freundschaft zu sein, wie die an dem Anblick einer Person empfundene Lust der Anfang der Geschlechtsliebe ist: denn Niemand wird verliebt, ohne

---

[1]) VIII, 2.

vorher an der äußeren Erscheinung der Person, welcher die Liebe gilt, Lust empfunden zu haben; darum ist aber noch nicht verliebt wer an dieser äußeren Erscheinung Lust empfindet, wenn nicht die Begierde nach dem Umgang des Anderen und die Sehnsucht nach ihm, so oft er nicht da ist, dazukommt. Ebenso nun ist die Freundschaft nicht möglich ohne Wohlwollen, und doch das Wohlwollen möglich ohne die Freundschaft: denn wem man wohl will, dem wünscht man zwar das Gute, ist ihm aber nicht dazu behülflich und unterzieht sich ihm zulieb keiner Mühe. Daher könnte man das Wohlwollen uneigentlich eine thatlose Freundschaft nennen, die aber, wenn sie länger dauert und zur Vertrautheit wird, in die eigentliche Freundschaft übergeht, aber nicht in die auf dem Nutzen oder der Lust beruhende Freundschaft: denn Nutzen oder Lust rufen überhaupt nicht ein Wohlwollen hervor. Das Wohlwollen nämlich, welches Jemand seinem Wohlthäter schenkt, ist nur eine Forderung der Gerechtigkeit; und der Wunsch, es möge Jemand wohlergehen, an dem wir eine Stütze zu bekommen hoffen, erscheint nicht als ein Beweis von Wohlwollen gegen ihn, sondern vielmehr gegen uns selbst, wie auch wer Jemand in eigennütziger Absicht Aufmerksamkeit erzeigt, darum noch nicht sein Freund ist. Vielmehr scheint eine gewisse Vollkommenheit und Tugend der Entstehungsgrund des Wohlwollens zu sein, wenn man sittliche Trefflichkeit oder Muth oder etwas Aehnliches an Jemand zu finden glaubt, was auch bei den Wettkämpfern zutrifft, von denen die Rede war.

6. Auch die Einmüthigkeit scheint mit der Freundschaft verwandt zu sein. Sie ist darum nicht mit der Gleichheit der Ansichten zu verwechseln, welche auch bei Personen, die einander gar nicht kennen, Statt finden kann. Auch versteht man unter Einmüthigkeit nicht, daß Mehrere über jeden beliebigen Gegenstand gleich gesinnt seien; wie über die Erscheinungen am Himmel (hierüber ein-

müthig zu sein hat mit der Freundschaft gar Nichts zu thun). Vielmehr nennt man Staaten einmüthig, wenn sie über ihre Interessen gleich gesinnt sind, die gleichen Absichten verfolgen und die gemeinsam gefaßten Beschlüsse gemeinsam ausführen. Mit solchen Dingen also hat es die Einmüthigkeit zu thun, welche zum Gebiet des Handelns gehören, wozu noch kommen muß, daß sie von Wichtigkeit sind und beiden Theilen oder Allen zukommen können. In einem Staate z. B. herrscht Einmüthigkeit, wenn alle Bürger darüber einverstanden sind, daß die Beamten wählbar sein sollen, oder daß man mit Lakedämon sich verbinden müsse, oder daß Pittakus die Leitung des Staates übernehme, wenn nämlich auch er dazu geneigt ist[1]). Sind aber Zwei da, deren jeder sich an die Spitze stellen will, wie in den Phönissen[2]), so ist dieß Zwietracht. Denn nicht das ist Einmüthigkeit, wenn irgend ein Gegenstand, der beide Theile beschäftigt, derselbe ist, sondern erst das, wenn auch die Person, dem der Gegenstand zukommen soll, dieselbe ist, wenn also sowohl das Volk als die Gutgesinnten darin einig sind, daß die Besten an der Spitze stehen sollen: denn so erst wird Allen zu Theil was sie begehren. Die Einmüthigkeit erscheint als die Freundschaft unter Mitbürgern, und so nennt man sie auch: denn ihr Gegenstand ist das Nützliche und die Zwecke des Lebens. — Diese Einmüthigkeit nun herrscht unter sittlich tüchtigen Menschen: denn solche sind mit sich selbst und unter einander einmüthig, sofern das, womit sie sich beschäftigen, so ziemlich das Gleiche ist. Ihre Entschließungen nämlich haben Bestand und fluthen nicht hin und zurück wie die Wasser in einer Meerenge; was sie wollen ist das Recht und das Zweckmäßige,

---

[1]) Einer der sieben Weisen, den das Vertrauen seiner Mitbürger in Mytilene an die Spitze der Regierung stellte.

[2]) Eteokles und Polyneikes in der bekannten Tragödie des Euripides.

und dieß erstreben sie auch in ihrem öffentlichen Leben. Unter lasterhaften Menschen aber ist keine Einmüthigkeit möglich, außer auf kurze Zeit, so wenig als eine Freundschaft unter ihnen möglich ist: denn von Allem, was nützlich ist, beanspruchen sie für sich zuviel, während sie sich den Leistungen und überhaupt allem Unangenehmen entziehen wollen. Und indem jeder diese Gesinnung hat, ist jeder für den anderen ein Hinderniß und ein Gegenstand des Argwohns [daher ein Staat, der solche Bürger hat, verloren ist:] denn wo das gemeine Beste nicht gewahrt wird, da muß es zu Grunde gehen. So entsteht die Zwietracht unter ihnen, indem Jeder Gewalt gegen die Anderen braucht, Keiner aber für sich selbst Recht thun will.

7. Der Geber einer Wohlthat scheint den Empfänger derselben mehr zu lieben als dieser jenen, und man fragt nach dem Grunde dieser auffallenden Erscheinung. Die Meisten wollen sie daraus erklären, daß der Eine Gläubiger, der Andere Schuldner sei: wie nun bei den eigentlichen Anleihen der Schuldner keinen Gläubiger zu haben wünsche, dem Gläubiger dagegen das Wohlergehen des Schuldners am Herzen liege, so wünsche auch der Geber einer Wohlthat dem Empfänger, daß es ihm wohlergehen möge, um von ihm wieder Dank zu ärnten, der Empfänger dagegen lasse sich die Erstattung des Empfangenen nicht angelegen sein. Epicharmus nun würde wohl sagen, dieß sei vom Standpunkt des Bösen aus geurtheilt: es scheint aber vielmehr vom menschlichen Standpunkt aus geurtheilt zu sein: denn die Meisten haben ein kurzes Gedächtniß, und ziehen es vor, Wohlthaten zu empfangen statt welche zu erweisen. Indeß scheint der Grund ein mehr physischer zu sein und nicht in der Aehnlichkeit dieses Verhältnisses mit dem zwischen Gläubiger und Schuldner zu liegen. Denn was der Gläubiger gegen den Schuldner fühlt, ist nicht Liebe, sondern der Wunsch, es möchte ihm wohlergehen der Wieder=

erstattung halber. Der Wohlthäter dagegen ist von den Gesinnungen der Freundschaft und Liebe gegen den Empfänger der Wohlthat beseelt, selbst wenn ihm dieser keinen Vortheil bringt, und dazu auch für die Zukunft keine Aussicht ist. Dasselbe ist bei den Künstlern der Fall: jeder liebt sein eigenes Werk mehr als dieses ihn lieben würde, wenn es beseelt wäre. So machen es vor allen die Dichter; sie sind in ihre Gedichte über die Maßen verliebt und zärtlich gegen sie, wie gegen ihre Kinder. Etwas Aehnliches scheint nun auch das Verhältniß des Gebers einer Wohlthat zum Empfänger zu sein: dieser ist sein Geschöpf, und dieses liebt er mehr als das Geschöpf seinen Schöpfer. Es hat dieß seinen Grund darin, daß für jedes Wesen das Sein begehrenswerth und liebenswerth ist; das Sein aber kommt uns zu, sofern wir thätig sind, nämlich sofern wir leben und handeln. Durch seine Thätigkeit ist also der Schöpfer gewissermaßen selbst sein Geschöpf, und liebt so sein Geschöpf aus demselben Grund, aus welchem er das Sein liebt. Dieß ist etwas Physisches, denn das Geschöpf offenbart in der Wirklichkeit, was der Schöpfer der Möglichkeit nach ist. Zugleich ist auch die Handlung des Wohlthäters sittlich schön, daher ihm die Person, auf welche sie gerichtet war, angenehm ist; dagegen für den Empfänger der Wohlthat liegt in der Person des Wohlthäters nicht etwas sittlich Schönes, sondern höchstens etwas Vortheilhaftes: letzteres aber ist weniger angenehm und weniger liebenswerth. Die sittlich schöne Handlung ist angenehm in der Gegenwart, sofern man sie vollzieht, angenehm in der Zukunft, sofern man sie hofft, angenehm in der Vergangenheit, sofern man an sie zurückdenkt, am angenehmsten und liebenswerthesten zugleich aber, sofern man sie vollzieht. Während nun das Werk des Wohlthäters bestehen bleibt — das sittlich Schöne ist ja dauerhaft — ist der Nutzen, den der Empfänger der Wohlthat davon hat, vorübergehend. Und

während die Erinnerung an die sittlich schöne That angenehm ist, so ist es die an den genossenen Vortheil weniger oder gar nicht. Umgekehrt scheint es sich mit der Erwartung zu verhalten. Dazu kommt, daß das Lieben eine Thätigkeit ist, das Geliebtwerden ein Leiden: daher das Lieben und was zur Freundschaft gehört mehr dem zukommt, der sich durch sein Thun dem Anderen überlegen zeigt [1]). Ferner hat Jedermann größere Liebe zu dem, was mit Mühe erreicht worden ist, wie das Geld dem theurer ist, der es erworben, als dem, der es ererbt hat: ebenso nun ist das Erweisen von Wohlthaten mühevoll, das Empfangen aber mühelos. Darum ist auch die Liebe der Mütter zu ihren Kindern größer als die der Väter: denn die Mutter hat mehr das Bewußtsein, daß die Kinder die ihrigen sind, und sie trifft die größere Mühsal des Gebärens. Und Dasselbe scheint auch bei dem Wohlthäter der Fall zu sein.

8. Auch darüber herrscht ein Zweifel, ob man sich selbst oder einen Anderen am meisten lieben müsse. Einerseits nämlich tadelt man den, welcher sich selbst am meisten liebt, und macht ihm die Selbstsucht oder Selbstliebe zum Vorwurf. Dazu scheint der unsittliche Mensch um seinerselbst willen Alles zu thun, und zwar desto mehr, je unsittlicher er ist: daher man ihm vorwirft, seine Thätigkeit sei auf Nichts gerichtet, was seinem Vortheil fern liege. Der sittlich tüchtige Mensch dagegen läßt sich durch das sittlich Schöne bestimmen, desto mehr, je besser er ist, sowie durch die Rücksicht auf seinen Freund, während er seinen eigenen Nutzen übersieht. Andererseits aber steht mit diesen Urtheilen der Thatbestand im Widerspruch, und dieß hat

---

[1]) D. h. dem Wohlthäter: schon VIII, 10 hatte Aristoteles darauf aufmerksam gemacht, daß das Lieben in der Freundschaft wesentlicher sei als das Geliebtwerden.

seinen guten Grund. Denn es heißt, den besten Freund müsse man am meisten lieben, und der beste Freund sei wer dem Anderen um des Anderen willen das Gute wünsche, auch wenn Niemand es wisse. Dieß aber ist im höchsten Grade der Fall im Verhältniß des Menschen zu sich selbst, so wie alles Andere, was das Wesen der Freundschaft ausmacht: wir haben ja schon bemerkt [1]), daß, was zur Freundschaft gehört, ursprünglich im Verhältniß des Menschen zu sich selbst liegt, und von da erst auf das Verhältniß zu Anderen übertragen worden ist. Auch alle Sprüchwörter stimmen damit zusammen, z. B. „Eine Seele", „unter Freunden ist Alles gemeinschaftlich", „Gleichheit, Freundschaft", „das Knie liegt näher als die Wade" u. s. w. Dieß Alles gilt am meisten von der eigenen Person: denn der beste Freund eines Jeden ist er selbst, und darum muß man sich selbst am meisten lieben.

Nun entsteht natürlich die Verlegenheit, für welche dieser Ansichten man sich entscheiden soll, da jede die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Vielleicht muß man an ihnen trennen und unterscheiden, wie weit und inwiefern die Wahrheit in jeder enthalten ist. Die Sache kann bald ins Reine kommen, wenn wir uns klar machen, was jede dieser Ansichten unter der Selbstliebe versteht. Die eine Ansicht braucht die Selbstliebe in tadelndem Sinne von denen, welche für sich selbst an Geld, Ehre, sinnlicher Lust zuviel beanspruchen: denn nach diesen Dingen trachten die Meisten und um sie bemühen sie sich als um das Beste; daher der Wetteifer, mit dem man sie sich streitig macht. Wer nun von diesen Dingen zuviel beansprucht, der läßt sich von seinen Begierden, überhaupt von seinen leidenschaftlichen Erregungen und der unvernünftigen Seite seiner Seele leiten. Dieß ist

---

[1]) Cap. 4.

aber der Charakter der Meisten, daher ist auch von dem großen Haufen, welcher unsittlich ist, die Bezeichnung genommen; und mithin wird die Selbstliebe in diesem Sinn mit Recht getadelt. Darüber aber, daß das Wort Selbstliebe gewöhnlich von denen gebraucht wird, welche derartige Dinge für sich beanspruchen, kann kein Zweifel sein. Denn würde sich Jemand bemühen, selbst mehr als alle Andern die Gerechtigkeit oder die Selbstbeherrschung oder irgend welche andere Tugend auszuüben, würde er sich überhaupt das sittlich Schöne allezeit zueignen: so würde ihm Niemand die Selbstliebe zuschreiben oder ihm einen Vorwurf daraus machen. Und doch könnte man meinen, er besitze die Eigenschaft der Selbstliebe in noch höherem Grade: er beansprucht ja für sich das Schönste und Beste, er thut dem edelsten Theile seines Wesens seinen Willen und gehorcht ihm in allen Stücken. Wie aber als der Staat selbst oder als irgend ein zusammengesetztes Ganze am ehesten derjenige Bestandtheil desselben erscheinen muß, welcher der edelste ist, so ist es auch beim Menschen. Und deßwegen besitzt derjenige die Selbstliebe im höchsten Grade, welcher diesen Theil seinerselbst liebt und ihm zu Willen ist. Auch die Eigenschaft der Selbstbeherrschung schreiben wir dem zu, in welchem die Vernunft das Herrschende ist, und sprechen wir dem ab, in welchem die Vernunft es nicht ist, indem wir die Vernunft als das eigentliche Selbst des Menschen betrachten. So gilt auch das als am meisten von uns selbst und freiwillig gethan, was wir mit Ueberlegung gethan haben. Darüber also kann kein Zweifel sein, daß dieß das eigene Selbst eines Jeden oder mehr als irgend etwas Anderes er selbst ist, und daß dieß es ist, was der sittlich tüchtige Mensch am meisten liebt. Daher darf man ihm auch die größte Selbstliebe zuschreiben, aber nicht in der tadelnden Bedeutung des Wortes, sondern in einem Sinne, der so viel von jenem verschieden ist, als das durch die Vernunft bestimmte

Leben verschieden ist von dem durch die Erregungen bestimmten, oder als das Streben nach dem sittlich Schönen verschieden ist von dem nach dem anscheinend Nützlichen. Wer nun das sittlich schöne Thun zum besonderen Gegenstand seines Bemühens macht, der findet bei Jedermann Lob und Beifall. Würden aber Alle um die Wette nach dem sittlich Schönen trachten, und sich bemühen das Beste zu thun, so hätte nicht nur das Ganze Alles, was es braucht, sondern es wäre auch jeder Einzelne für sich im Besitz der größten Güter, wenn anders die Tugend ein solches Gut ist. Der tugendhafte Mensch muß also die Selbstliebe besitzen, da sein sittliches Handeln ihm selbst wie dem Anderen frommt. Der Lasterhafte aber darf sie nicht besitzen, weil er von unsittlichen Erregungen sich bestimmen läßt, und darum sich und den Anderen schadet. Für den Lasterhaften nun ist, was er thun soll, im Widerspruch mit dem, was er thut, während der Tugendhafte, was er thun soll, auch wirklich thut: denn die Vernunft begehrt in jedem Menschen das, was für sie das Zweckmäßigste ist, und dieser Vernunft gehorcht der Tugendhafte. Trotzdem aber hat es seine Richtigkeit damit, daß der Tugendhafte für seine Freunde und für sein Vaterland Vieles leiste und, wenn es sein müsse, selbst den Tod für sie erleide: denn er wird Geld und Ehre und alle die vielumworbenen Güter Preis geben und dafür das sittlich Schöne sich zueignen, da er einen Augenblick der höchsten Lust einem langen Leben voll schwacher Lust vorzieht und ein einziges Jahr voll schöner Thaten einer Reihe von Jahren eines gewöhnlichen Lebens, ja eine einzige schöne, große That einer Menge unbedeutender Handlungen. Letzteres ist gewiß bei dem der Fall, welcher [für das Vaterland oder für den Freund] den Tod erduldet, denn er wählt für sich eine schöne, große That. Auch Geld ist der Tugendhafte zu opfern geneigt, um dadurch seinem Freunde einen größeren Vortheil zuzuwenden: so wird dem Freunde

das Geld, ihm selbst aber das sittlich Schöne zu Theil, und mithin hat er für sich das größere Gut beansprucht. Dasselbe gilt von Ehre und Macht: auch diese wird er dem Freunde überlassen, weil dieß für ihn sittlich schön und preiswürdig ist. Mit Recht also muß er als tugendhaft erscheinen, da er das sittlich Schöne allem Anderen vorzieht. Selbst Handlungen überläßt er nach Umständen seinem Freunde, da es möglicher Weise sittlich schöner sein kann, wenn auf seine Veranlassung der Freund handelt, als wenn er selbst handelte. So zeigt sich der Tugendhafte in allem Preiswürdigen als der, welcher vom sittlich Schönen den größeren Theil für sich beansprucht. Und in diesem Sinn muß man, wie gesagt, Selbstliebe besitzen, nicht aber in dem Sinn, wie die Menge sie hat.

9. Auch die Frage läßt sich aufwerfen, ob der Glückselige Freunde nöthig habe, oder nicht. Man sagt nämlich, wer glückselig sei und sich selbst genüge, bedürfe der Freunde nicht, da er selbst im Besitz der Güter sei. Daher habe er, als sich selbst genügend, Nichts weiter nöthig; die Freunde dagegen, als ein anderes Selbst, brauche man dazu, um durch sie sich zu verschaffen, was man sich durch sich selbst nicht verschaffen könne. Daher jener Vers [1]):

Was braucht man Freunde, wenn die Gottheit Glück verleiht?

Allein es muß als ungereimt erscheinen, wenn man dem Glückseligen alle Güter zutheilt und doch die Freunde verweigert, die doch als das höchste unter den äußeren Gütern gelten. Ferner, wenn es mehr zum Wesen der Freundschaft gehört, Gutes zu erweisen, als es sich erweisen zu lassen, wenn ohne dieses Wohlthun die Tugend und der Tugendhafte nicht denkbar sind, und es sittlicher schöner ist, dasselbe gegen Freunde zu üben, als gegen Fremde: so hat der Tugendhafte

---

[1]) Euripides Orestes 667.

Freunde nöthig, um ihnen Gutes erzeigen zu können. Daher man auch die Frage aufwirft, ob die Freunde im Glück oder im Unglück unentbehrlicher seien: denn so nothwendig dem Unglücklichen Leute sind, die ihm helfen, so nothwendig sind dem Glücklichen Leute, denen er helfen kann. Aber auch darin liegt wohl eine Ungereimtheit, wenn man den Glückseligen vereinsamt hinstellen will, da gewiß Niemand den Wunsch hat, alle Güter für sich allein zu besitzen: denn zur Gemeinschaft, zum Zusammenleben hat die Natur den Menschen bestimmt. Mithin muß dieses Zusammenleben auch dem Glückseligen zukommen, indem er die natürlichen Güter besitzt. Daß aber das Zusammenleben mit befreundeten und sittlich tüchtigen Menschen dem mit fremden und gewöhnlichen Leuten vorzuziehen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Deßwegen bedarf der Glückselige der Freunde.

Was ist nun der eigentliche Sinn jener ersten Ansicht und was das Wahre daran? Etwa das, daß der große Haufe diejenigen für unsere Freunde hält, welche uns nützlich sind? Solcher Leute freilich wird der Glückselige nicht bedürfen, da er bereits im Besitz der Güter ist. Auch die auf der Lust beruhende Freundschaft ist ihm entbehrlich, außer etwa auf Augenblicke: denn da die Lust an und für sich in seinem Leben enthalten ist, bedarf er keiner Zuthat von fremder Lust. Weil er also solche Freunde entbehren kann, so entsteht der Schein, als könnte er die Freundschaft überhaupt entbehren. Dieß ist aber gewiß ein Irrthum. Denn die Glückseligkeit ist, wie wir schon zu Anfang bemerkt haben [1]), eine Art von Thätigkeit; die Thätigkeit aber ist offenbar ein Werden, nicht ein bloses Haben in dem Sinn, wie man eine Sache hat. Wenn aber die Glückseligkeit auf Leben und Thätigkeit beruht; wenn — wie wir zu Anfang bemerkt

---

[1]) I, 6.

haben [1]) — die Thätigkeit des tugendhaften Mannes an und für sich gut und mit Lust verbunden ist; wenn ferner für jedes Wesen das, was ihm eigenthümlich ist, mit Lust verbunden ist; wenn wir endlich Andere leichter beobachten können als uns selbst und fremdes Thun leichter als unser eigenes: — so muß für den Tugendhaften das Thun anderer tugendhafter Menschen, die seine Freunde sind, eine Quelle der Lust sein. Denn in einem solchen Freundschaftsverhältniß haben beide Theile das, was an sich Lust erweckend ist. Deßwegen also wird der Glückselige solcher Freunde bedürfen, wenn anders er eine sittliche und ihm verwandte Thätigkeit zu beobachten wünscht: und dieß ist die Thätigkeit des tugendhaften, uns befreundeten Mannes. Ferner glaubt man auch, dem Glückseligen ein Leben voll Lust beilegen zu müssen: allein das Leben des Vereinsamten ist mühselig, indem es weit schwerer ist, für sich allein ununterbrochen thätig zu sein, als im Verein mit Anderen und in einer auf Andere gerichteten Wirksamkeit. Im letzteren Falle also wird die an sich mit Lust verbundene Thätigkeit eine weniger unterbrochene sein, und dieß muß beim Glückseligen statt finden. Denn der Tugendhafte empfindet als solcher über die der Sittlichkeit angemessenen Handlungen ein Gefühl der Lust, über die aus Unsittlichkeit hervorgegangenen aber ein Gefühl der Unlust, wie das musikalische Ohr über schöne Weisen Lust empfindet, über schlechte aber Unlust. Auch entsteht wohl, wie Theognis [2]) sagt, aus dem Umgang mit tugendhaften Menschen eine Vertrautheit mit der Tugend.

Aber auch eine physische Betrachtung leitet darauf, daß für den Tugendhaften ein tugendhafter Freund etwas von Natur Begehrens-

---

[1]) I. 9.

[2]) V. 31 ff.

werthes sein muß. Für den Tugendhaften nämlich ist, wie schon gesagt worden[1]), das von Natur Gute auch an sich gut und angenehm. Das Leben aber bestimmt man für die unvernünftigen Geschöpfe als Fähigkeit zu empfinden, für den Menschen als Fähigkeit zu empfinden und zu denken. Indem nun aber die Fähigkeit zur Thätigkeit werden muß, und diese das Entscheidende ist: so erscheint das Leben im Wesentlichen als das Empfinden und Denken. Das Leben aber gehört zu den Dingen, welche an sich gut und angenehm sind, sofern es begrenzt und das Begrenzte Eigenschaft des Guten ist[2]). Was aber von Natur gut ist, das ist es auch für den sittlich tüchtigen Menschen. Daher das Leben Jedermann angenehm zu sein scheint. Allerdings darf man hier nicht an ein unsittliches, verdorbenes oder mit Unlust verbundenes Leben denken, denn ein solches ist, wie auch seine Eigenschaften, schrankenlos: dieß wird aus dem Folgenden[3]), wo von der Unlust die Rede sein wird, noch deutlicher erhellen. Wenn aber das Leben an sich gut und angenehm ist (wie auch daraus erhellt, daß Alle es begehren, und am meisten die sittlich Tüchtigen und Glückseligen: für diese ist ja das Leben das Begehrenswertheste und das Dasein das glückseligste); wenn ferner der Mensch von seinem Sehen, Hören, Gehen und ebenso von seinen übrigen Thätigkeiten eine Empfindung hat, daher auch das Empfinden selbst Gegenstand des Empfindens, das Denken selbst Gegenstand des Denkens werden kann; wenn dieses Empfinden des Empfindens oder dieses Denken des Denkens ein Empfinden oder Denken des Seins ist, sofern nach dem oben Gesagten das Sein Empfinden oder Denken ist; wenn ferner das Empfinden

---

[1]) I, 8.
[2]) Vgl. X, 2.
[3]) Ebendaselbst.

des Lebens etwas an sich Angenehmes ist, sofern das Leben von Natur ein Gut und die Empfindung vom Besitz eines Gutes angenehm ist; wenn außerdem noch das Leben etwas Begehrenswerthes ist, besonders für den Tugendhaften, für welchen das Sein gut und angenehm ist, sofern die Empfindung des an sich Guten für ihn eine Quelle der Lust ist; wenn endlich der Tugendhafte zu seinem Freunde in demselben Verhältniß steht wie zu sich selbst, sofern der Freund ein anderes Selbst ist: — so wird das Dasein des Freundes ebenso oder fast ebenso begehrenswerth für den Glückseligen sein, als für Jeden sein eigenes Dasein begehrenswerth ist. Das Dasein aber ist, wie gesagt, für ihn begehrenswerth, weil er in der Empfindung des Daseins sich selbst als eine tugendhafte Persönlichkeit empfindet, und eine solche Empfindung ist an sich angenehm. Mithin muß er auch zugleich eine Empfindung von dem Dasein des Freundes haben, welche er durch den Umgang mit ihm, durch den Austausch der Worte und Gedanken bekommt: in diesem Sinn ist ja doch gewiß bei Menschen das Zusammenleben verstanden, nicht wie beim Vieh, wo es nur den Aufenthalt an dem gleichen Orte bezeichnet. Wenn also für den Glückseligen das Dasein an sich begehrenswerth ist, da es von Natur gut und angenehm ist, und Dasselbe von dem des Freundes gilt: so muß auch der Freund etwas Begehrenswerthes sein. Was aber für den Glückseligen begehrenswerth ist, das muß er wirklich besitzen, sonst geht ihm in diesem Punkt etwas ab. Mithin sind für den, der glückselig sein soll, tugendhafte Freunde unentbehrlich.

10. Weiter fragt sich, ob man möglichst viele Freunde sich erwerben solle, oder ob jene Mahnung über den Besitz von Gastfreunden[1]) „weder viele noch keinen" auch bei der Freundschaft ihre Richtig-

[1]) Hesiod Werke und Tage 713.

keit habe, so daß man also weder gar keine Freunde, noch übertrieben viele besitzen solle? Wer aus Gründen der Nützlichkeit Freundschaften schließt, dem dürfte diese Mahnung sehr einleuchten: denn vielen Freunden Gegendienste zu leisten ist beschwerlich, und dazu reicht das Leben nicht aus. Mehr Freunde also zu haben als für das Leben des Einzelnen genügt, ist überflüssig und einem sittlich schönen Leben hinderlich. Mithin bedarf man ihrer nicht. Aber auch wem es in der Freundschaft um die Lust zu thun ist, dem genügen wenige, wie auch für die menschliche Nahrung eine kleine Menge Gewürz hinreichend ist. Dagegen bei der Freundschaft, welche auf der Tugend beruht, fragt sich, ob man solche Freunde in möglichst großer Zahl haben soll, oder ob es für ihre Zahl so gut als für die der Bürger einer Stadt eine Grenze gibt? Es kann ja eine Stadt weder aus zehn Bürgern bestehen, noch aus hunderttausend. Diese Frage nach der Menge der Freunde läßt sich übrigens nicht wohl mit einer bestimmten Zahl beantworten, sondern nur mit zwei Grenzen, zwischen welche sie hineinfallen muß. So ist denn auch die Zahl der Freunde eine begrenzte, und es dürften ihrer wohl höchstens so viele sein, daß ein gemeinschaftliches Zusammenleben mit ihnen möglich ist: dieses Zusammenleben ist ja, wie wir gesehen, der wesentlichste Zug der Freundschaft. Daß es aber nicht möglich ist, mit einer großen Zahl Menschen zusammenzuleben und sich unter sie gleichsam zu vertheilen, darüber kann kein Zweifel sein. Die Freunde müssen ferner unter sich selbst wieder befreundet sein, wenn sie täglich mit einander umgehen sollen, und dieß ist bei Vielen nur sehr schwer möglich. Schwer ist es auch bei einer großen Anzahl, mit jedem Einzelnen Freude und Leid zu theilen, denn es kann vorkommen, daß man gleichzeitig die Freude des Einen und das Leid eines Anderen zu theilen hat. Das Richtige ist also wohl, daß man nicht möglichst viele Freunde zu gewinnen

suche, sondern nur so viele, als zum Umgang genügen. Ja es dürfte nicht einmal als möglich erscheinen, mit Vielen innig befreundet zu sein. Daher ist es auch nicht möglich, in mehrere Personen zugleich verliebt zu sein: denn die Liebe will eine Art Uebermaß der Freundschaft sein, was nur gegen Einen möglich ist; und ebenso ist die innige Freundschaft nur gegen Wenige möglich. Daß es sich wirklich so verhält, zeigt das Leben: die cameradschaftliche Freundschaft verbindet niemals viele Personen, und jene gepriesenen Freundschaften waren immer nur ein Verhältniß zwischen Zweien. Dagegen wer Viele zu Freunden hat und mit Jedermann auf vertrautem Fuß steht, der gilt als Niemands Freund — außer im Sinn der politischen Freundschaft — und wird als gefallsüchtig bezeichnet. Nur im Sinn der politischen Freundschaft kann man, als ein wahrhaft sittlicher Mann und ohne Gefallsucht, mit Vielen befreundet sein. Diejenige Freundschaft aber, welche auf der Tugend beruht und den Personen als solchen gilt, ist nicht gegen Viele möglich, und man darf zufrieden sein, auch nur wenige derartige Freunde zu finden.

11. Wir fragen ferner, ob die Freunde im Glück oder im Unglück nothwendiger sind? In beiden Lagen nämlich sind sie gesucht, indem einerseits die Unglücklichen der Hülfe bedürfen, andererseits die Glücklichen der Genossen und solcher Personen, denen sie Gutes erzeigen können — und das wollen sie ja — nicht entbehren können. Nothwendiger nun ist der Besitz der Freunde im Unglück, weil man hier die nützlichen Freunde braucht, sittlich schöner aber ist er im Glück, daher man hier auch tugendhafte Männer zu Freunden zu gewinnen sucht: denn solchen Gutes zu erzeigen und mit ihnen umzugehen ist begehrenswerther. Es ist nämlich schon die blose Gegenwart der Freunde angenehm auch im Unglück: denn leichter wird es dem Betrübten, wenn der Freund seine Betrübniß theilt. Daher

man fragen könnte, ob der Freund gleichsam einen Theil der Last auf sich nehme, oder ob nur seine angenehme Gegenwart und der Gedanke seiner Theilnahme den Schmerz verringere. Ob dieß oder etwas Anderes die Ursache davon sei, daß der Betrübte sich erleichtert fühlt, das mag hier unerörtert bleiben: die Sache selbst aber wird ihre Richtigkeit haben. — Die Empfindung übrigens, welche die Gegenwart des Freundes hervorruft, scheint gemischter Art zu sein. Einerseits nämlich ist der Anblick des Freundes an sich etwas Angenehmes, besonders für den Unglücklichen, und eine Art Gegenmittel gegen den Kummer: denn tröstlich ist der Freund durch seine Erscheinung und sein Wort, wenn er sich passend benimmt, da er die Weise des Freundes kennt und weiß, was ihm Lust und Unlust macht. Andererseits aber ist es uns unangenehm, den Freund über unser Unglück betrübt zu sehen, da es Jedermann vermeidet, dem Freunde zur Unlust Anlaß zu geben. Daher hüten sich die stärkeren Naturen davor, die Freunde an ihrem Unglück Theil nehmen zu lassen, und wollen, wenn sie nicht ganz besonders unempfindlich sind, die von ihnen empfundene Unlust nicht auch auf die Freunde ausdehnen; überhaupt suchen sie weinerliche Charaktere von sich fern zu halten, weil sie selbst keinen weinerlichen Charakter haben. Dagegen Weiber und weibisch gesinnte Männer finden Geschmack an denen, die mit ihnen jammern, und lieben sie als freundschaftliche und theilnehmende Seelen. Offenbar aber muß man in allen Stücken das Benehmen des besseren Menschen nachahmen.

Im Glücke aber verschafft uns die Anwesenheit der Freunde einen angenehmen Umgang und regt in uns den Gedanken an, daß unsere eigenen Güter ihnen Lust erregen. Daher es angemessen erscheinen muß, daß man bereitwillig die Freunde einlade, um unser Glück zu theilen — denn es ist sittlich schön, Anderen Gutes zu erzeigen, —

aber nur zögernd, um an unserem Unglück Theil zu nehmen: denn vom Uebel muß man Anderen so wenig als möglich zukommen lassen. Daher jener Ausspruch „es ist genug, wenn ich im Unglück bin" [1]). Dann hauptsächlich hat man die Freunde herbeizurufen, wenn sie uns mit geringer Mühe einen großen Dienst erzeigen können. Umgekehrt dagegen ziemt es sich, zu den Unglücklichen ungerufen und gerne zu gehen (da es Pflicht des Freundes ist, Anderen zu helfen, hauptsächlich wenn sie in Noth sind und uns nicht darum gebeten haben, was für beide Theile sittlich schöner und angenehmer ist): zu den Glücklichen aber nur in dem Fall, wenn man ihnen zu Etwas behülflich sein kann (dazu braucht man ja Freunde), zögernd dagegen, wo es zu genießen gilt: denn geflissentlich Nutzen von einem Anderen zu ziehen, ist nicht sittlich schön. Indeß hat man andererseits wohl auch den Schein der Unfreundlichkeit im Ablehnen einer Freundeshülfe — was auch zuweilen vorkommt — zu vermeiden.

Unter allen Umständen also erscheint die Anwesenheit der Freunde als begehrenswerth.

12. Schließlich fragen wir, ob die Freundschaft auch darin der Liebe gleiche, daß — wie in dieser das Sehen das Erwünschteste ist und jeder, durch einen anderen Sinn vermittelten, Wahrnehmung vorgezogen wird, sofern auf dem Gesichtssinn am meisten das Wesen und Werden der Liebe beruht — so auch für Freunde ihr Umgang das Begehrenswertheste sei? Eine Gemeinschaft ist ja die Freundschaft, und das Verhältniß zum Freund ist dasselbe wie das zur eigenen Person. Da nun die Empfindung, die wir von unserem eigenen

[1]) Vielleicht haben sich die Stellen Euripides Orest. 240 und Sophokl. O. T. 1061, von denen jene den Worten, diese dem Sinn nach unserem Citat näher steht, im Gedächtniß des Philosophen vermischt.

Sein haben, begehrenswerth ist, so ist es auch die, welche wir vom Sein des Freundes haben. Und weil diese Empfindung im Umgang mit dem Freunde sich verwirklicht, ist natürlich dieser Umgang ein Gegenstand ihres Begehrens. Dazu kommt, daß Jeder das, was ihm als das Leben selbst oder als der höchste Zweck des Lebens gilt, in Gemeinschaft mit dem Freunde treiben will. Daher die Einen zusammentrinken, die Anderen zusammenwürfeln, Andere zusammenturnen oder jagen oder philosophiren, kurz Jeder seine Lieblingsbeschäftigung mit dem Freunde treibt: indem sie nämlich mit ihren Freunden zusammenleben wollen, treiben und theilen sie mit ihnen das, was sie unter Leben verstehen. Daher wird die Freundschaft unter unsittlichen Menschen lasterhaft: denn unbeständig, wie sie sind, theilen sie einander das Schlimme mit; auch werden sie einander ähnlich und dadurch lasterhaft. Dagegen die Freundschaft zwischen sittlichen Menschen ist sittlich und befestigt sich durch ihren Umgang mit einander. Auch tugendhafter müssen sie offenbar werden, da Jeder den Anderen in seiner Thätigkeit unterstützt und Jeder den Anderen zurecht weist: denn Jeder nimmt von den Eigenschaften, die ihm am Anderen gefallen, gewissermaßen einen Abdruck in sich auf. Daher jener Vers[1])

Wackeres stammt von Wackeren.

Soviel möge über die Freundschaft genügen. Und nunmehr kommt die Lust an die Reihe.

---

[1]) Aus Theognis, in derselben Stelle, auf welche Cap. 9 angespielt war.

Zehntes Buch.

1. Hieran muß sich wohl die Abhandlung von der Lust anschließen. Nichts scheint ja der menschlichen Natur eigenthümlicher zu sein als diese; daher man die Jugend erzieht, indem man sie durch Lust und Unlust wie ein Schiff durch das Steuerruder lenkt. Auch für die erste Bildung des Charakters [1]) scheint es von der größten Wichtigkeit zu sein, daß die Gegenstände unserer Freude und unseres Hasses die rechten seien: denn dieß ist durch das ganze Leben hindurch fühlbar und hat Einfluß und Wirkung auf die Tugend wie auf die Glückseligkeit des Lebens, indem man das Lusterweckende begehrt, das Unlusterweckende verabscheut. Einen solchen Punkt darf man doch gewiß am allerwenigsten mit Stillschweigen übergehen, besonders da über ihn eine so große Verschiedenheit der Ansichten herrscht. Die Einen nämlich bezeichnen die Lust als das höchste Gut, die Anderen umgekehrt als etwas ganz Schlimmes, jene wohl in der Ueberzeugung, daß es sich wirklich so verhalte, diese in der Meinung, daß unser Leben nur dabei gewinnen könne, wenn man die Lust unter die schlimmen Dinge rechne, gesetzt auch sie wäre es nicht: denn die Mehrzahl habe einen Hang zu ihr und huldige den Lüsten; daher müsse man sie nach der entgegengesetzten Richtung hin leiten, wodurch sie zur rechten Mitte gelangen könnten. Indeß dürfte dieß doch nicht das Richtige sein. Auf dem Gebiet der Erregungen und Handlungen nämlich verdienen Ansichten weniger Glauben als die Thatsachen. Wenn also

[1]) Mit Michelet.

jene mit der Wahrnehmung im Widerspruch stehen, so mißachtet man sie und verwirft auch das, was sie an Wahrheit enthalten. Denn wenn Jemand, der die Lust tadelt, einmal sich darüber betreten läßt, daß er eine Lust begehrt, so scheint er zu ihr sich hinzuneigen, als wäre jede Art von Lust begehrenswerth: ein schärferes Unterscheiden ist ja nicht Sache der Menge. Und deßwegen erscheint es nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch als das Zweckmäßigste, wenn die Ansichten, die man hat, mit der Wahrheit übereinstimmen: denn als im Einklang mit den Thatsachen stehend finden sie Glauben und veranlassen dadurch die Hörer, sich im Leben nach ihnen zu richten.

Doch genug davon. Gehen wir jetzt die verschiedenen Ansichten über die Lust durch.

2. Eudoxus erklärte die Lust für das höchste Gut, weil er alle Wesen, vernünftige wie unvernünftige, sie begehren sah. In allen Dingen nämlich, meinte er, sei das Begehrenswerthe sittlich gut, und das Begehrenswertheste das sittlich Beste. Darin also, daß Alle dem Einen zustreben, liege der Beweis, daß dieses für Alle das Beste sei. Denn jedes Wesen finde das heraus, was für dasselbe gut sei, wie die ihm zuträgliche Nahrung. Was mithin für alle Wesen gut sei und was alle Wesen begehren, das sei das höchste Gut. Diese Ansichten fanden Glauben, weniger um ihrer selbst als um des vortrefflichen Charakters ihres Urhebers willen. Weil nämlich Eudoxus für einen Mann von ungewöhnlich großer Selbstbeherrschung galt, glaubte man, er stelle diese Sätze auf, nicht weil er selbst ein Anhänger der Lust sei, sondern weil sich die Sache in Wahrheit so verhalte. Ebenso deutlich, meinte Eudoxus weiter, erhelle die Sache aus dem Gegentheil. Da nämlich die Unlust an sich für alle Wesen verabscheuenswerth sei, so sei ebenso ihr Gegentheil begehrenswerth; und das Begehrenswertheste sei was man nicht um eines Anderen

willen, nicht als bloses Mittel begehre. Diese Eigenschaft komme eingestandener Maßen der Lust zu: denn Niemand frage, was denn das Angenehme an der Lust sei, in der Voraussetzung, daß die Lust an sich begehrenswerth sei. Wenn ferner die Lust zu irgend einem Gut hinzutrete, so mache sie es noch begehrenswerther, wie z. B. die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung: dasjenige also, durch was ein Gut wachse, müsse selbst ein Gut sein. Damit indeß kann doch wohl nur bewiesen werden, daß die Lust eines unter den Gütern sei, so gut als irgend ein anderes: denn jedes Gut wird, mit einem anderen verbunden, begehrenswerther als für sich allein. Ganz ähnlich ist der Beweis, durch welchen Platon [1]) die Behauptung widerlegt, die Lust sei das höchste Gut: das Leben der Lust, sagt er, sei, mit Besonnenheit verbunden, begehrenswerther als ohne diese; wenn nun diese Verbindung besser sei [als die Lust allein], so sei die Lust nicht das höchste Gut: denn das höchste Gut könne durch keinen Zusatz noch begehrenswerther gemacht werden. Aus diesem Beweis würde übrigens offenbar folgen, daß auch sonst Nichts das höchste Gut sein kann, was durch Verbindung mit einem der an sich seienden Güter noch begehrenswerther wird. Und was ist dann noch das höchste Gut? nämlich das dem Menschen zugängliche — dieses suchen wir ja.

Wendet man aber gegen Eudoxus ein, nicht das sei das höchste Gut, was von allen Wesen begehrt wird, so stellt man, fürchte ich, einen nichtigen Satz auf: denn was allen als solches erscheint, das, behaupten wir, ist es auch. Will man diesen Glauben aufheben, so wird man nicht leicht etwas an seine Stelle setzen, das mehr Glauben verdiente. Denn wenn nur die unvernünftigen Geschöpfe die Lust begehrten, so ließe sich die Sache noch hören; nun es aber auch die

---

[1]) Philebus p. 21 f. u. sonst.

vernünftigen thun, wie könnte dagegen jene Behauptung aufkommen? Ist ja doch wohl auch in den gering geachteten Wesen eine gewisse natürliche Güte, welche besser ist als sie selbst und welche das ihr eigenthümliche Gut begehrt [1]).

Aber auch was man [2]) gegen den, aus dem Gegentheil geführten, Beweis des Eudoxus eingewendet hat, können wir nicht für richtig halten. Man sagt, wenn die Unlust ein Uebel sei, so folge daraus noch nicht, daß die Lust ein Gut sei; es könne ja auch ein Uebel einem Uebel entgegengesetzt sein, und beide einem Dritten, das weder Gut noch Uebel sei. Dieß ist nicht unrichtig, trifft aber doch in diesem Fall die Wahrheit nicht. Wären nämlich beide, Lust und Unlust, Uebel, so müßten sie beide verabscheuenswerth sein; wären aber beide weder ein Gut noch ein Uebel, so wäre keines von beiden oder beide gleichmäßig verabscheuenswerth. Nun aber wird offenbar die Unlust als ein Uebel verabscheut, die Lust als ein Gut begehrt: und darum sind sie sich in Wahrheit als Uebel und Gut entgegengesetzt.

Auch daraus, daß die Lust keine Eigenschaft ist, kann nicht gefolgert werden, sie sei kein Gut: denn auch die Thätigkeiten der Tugend und die Glückseligkeit sind keine Eigenschaften. — Ferner behauptet man, während alles Gute begrenzt sei, sei die Lust etwas Schrankenloses, weil sie ein Mehr und Weniger zulasse. Allein schließt man dieß aus dem Lustempfinden, so muß Dasselbe auch von der Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden gelten, da man unwidersprechlich verschiedenen Personen ein Mehr oder Weniger hinsichtlich der Tugenden zuschreibt: es gibt Leute, welche gerechter und muthiger sind als andere, und es gibt im Gerechthandeln, in der Selbstbeherr-

[1]) Vgl. VII, 14.

[2]) Gemeint ist Speusippus, vgl. oben VII, 14.

schung einen höheren und einen geringeren Grad. Soll aber damit der Gradunterschied, der zwischen verschiedenen Arten der Lust statt findet, gemeint sein, so wird, besorge ich, die wahre Ursache davon nicht angegeben, nämlich daß die eine Art von Lust ungemischt, die andere gemischt ist. Denn wie die Gesundheit, ob sie gleich etwas Begrenztes ist, dennoch ein Mehr oder Weniger zuläßt, warum sollte dieß nicht auch bei der Lust möglich sein? Es ist ja nicht in allen Personen dasselbe Mischungsverhältniß, auch nicht in jeder einzelnen immer das gleiche, sondern es kann bis auf einen gewissen Grad nachlassen, ohne daß die Gesundheit dadurch aufgehoben würde, und gestattet so einen Unterschied im Mehr oder Weniger. Etwas Aehnliches ist auch bei der Lust möglich.

Andere [1]) setzen dem Guten, als dem Vollkommenen, die Bewegung und das Werden als unvollkommen entgegen, und suchen nun nachzuweisen, daß die Lust eine Bewegung und ein Werden sei. Allein dieß scheint nicht richtig zu sein: die Lust ist wohl keine Bewegung. Jeder Bewegung nämlich ist gewiß Schnelligkeit und Langsamkeit eigenthümlich, wenn nicht an sich, wie der Bewegung der Himmelskugel, so doch im Verhältniß zu Anderem [2]). Der Lust aber kommt keines von beiden zu, denn in die Empfindung der Lust hineingerathen kann man zwar schnell, wie man schnell in Zorn gerathen kann, aber in der Lust verharren kann man nicht schnell, weder an sich, noch im Verhältniß zu etwas Anderem, wohl aber kann man schnell gehen, schnell wachsen u. dgl. Also der Uebergang zur Lust

---

[1]) Platon; vgl. oben VII, 13.

[2]) Die ungleiche Bewegung eines Gegenstands ist eben deßwegen bald schnell, bald langsam; die stets gleiche ist an sich keines von beiden, sondern kann nur durch Vergleichung mit anderen Bewegungen schnell oder langsam heißen.

kann schnell und langsam vor sich gehen, die Thätigkeit in der Lust aber, d. h. das Empfinden der Lust, kann nicht schnell und langsam vor sich gehen. Wie kann ferner die Lust ein Werden sein? Es kann doch offenbar nicht jedes Beliebige aus jedem entstehen, sondern wenn eine Sache aus einer anderen entsteht, muß sie sich in diese wieder auflösen lassen; und wenn das Werden einer Sache die Lust ist, so muß das Vergehen der nämlichen Sache die Unlust sein. — Man bezeichnet auch die Unlust als den Mangel eines der Natur angemessenen Gegenstandes, und die Lust als die Befriedignug dieses Mangels. Dieß sind aber körperliche Zustände. Ist also die Lust die Befriedigung dessen, was der Natur angemessen ist, so müßte sie auch in dem Theile des Menschen, der befriedigt wird, Statt finden, also im Körper. Allein dieß ist offenbar nicht der Fall. Also ist auch die Lust nicht eine Befriedigung, sondern es entsteht nur eine Lust, wenn eine Befriedigung Statt findet, wie eine Unlust entsteht, wenn das Gegentheil Statt findet, z. B. ein Schneiden. Zu dieser Ansicht hat wohl die mit der Ernährung verbundene Lust und Unlust Anlaß gegeben: wenn nämlich der Mensch zuerst ein Bedürfniß nach Speise und damit eine Unlust empfunden, so empfindet er dann in Folge der Befriedigung eine Lust. Dieß gilt aber nicht von allen Arten der Lust: denn manche setzen nicht eine vorhergegangene Unlust voraus, wie die Lust, welche das Erlernen der Mathematik gewährt, und unter den sinnlichen Arten die auf dem Geruch beruhende, außerdem aber gewähren noch eine Menge Dinge, die man sieht und hört, deren man sich erinnert und die man hofft, eine Lust, ohne daß eine Unlust vorausgegangen wäre. Was sollen nun das für Dinge sein, deren Werden diese Arten von Lust wären? es ist ja kein Mangel vorausgegangen, der durch sie befriedigt würde.

Wendet man aber [gegen den Satz, daß die Lust ein Gut sei,]

die Thatsache ein, daß manche Arten von Lust dem allgemeinen Tadel unterliegen: so kann man entgegnen, daß was diese erregen, gar nicht Lust sei. Denn wenn etwas einem Menschen, der nicht in der rechten Verfassung sich befindet, Lust erweckt, so darf man darum noch nicht meinen, es sei an sich Lust erweckend, sondern nur, es habe für einen solchen Menschen diese Eigenschaft. Es ist ja auch in anderen Dingen so: ob etwas gesund, oder süß oder bitter ist, das beurtheilt man nicht darnach, daß es dem Kranken so erscheint; ob etwas weiß ist, nicht darnach, daß ein Mann, der an den Augen leidet, es für weiß hält. — Oder kann man [zweitens] entgegnen, daß die Lust begehrenswerth ist, nur nicht wenn sie aus einer solchen Quelle entspringt, wie auch der Reichthum begehrenswerth ist, aber nicht der durch Verrath erworbene, und die Gesundheit, aber nicht die durch jedes Nahrungsmittel erlangte. — Oder kann man [drittens] verschiedene Arten von Lust unterscheiden. Es ist nämlich die aus dem sittlich Schönen entsprungene Lust eine andere als die aus dem Schimpflichen entsprungene; und die Lust des gerechten Mannes kann nur empfinden wer gerecht ist, die Lust des Musikers nur wer musikalisch gebildet ist, und so auch in allen übrigen Dingen. Auch der Unterschied, der zwischen dem Freund und dem Schmeichler Statt findet, kann zum Beweis dafür dienen, daß die Lust nicht ein Gut, oder daß wenigstens die Arten der Lust zu unterscheiden seien. Wer nämlich mit einem Freund umgeht, dem ist es um das Gute zu thun, wer mit einem Schmeichler umgeht, dem ist es um die Lust zu thun; während aber der Erstere Anerkennung findet, unterliegt der Zweite dem Tadel, weil der Zweck des Umgangs bei Beiden verschieden ist. — Ferner würde sich Niemand lebenslang den kindischen Sinn wünschen, um an dem Lust zu empfinden, was dem Kindesalter die höchste Lust erregt; und ebenso wenig wird Jemand die Lust begehren, welche aus einer ganz schimpf-

lichen Handlung entsteht, selbst wenn niemals eine Unlust darauf folgte. — Endlich gibt es eine Menge Dinge, die wir uns angelegen sein lassen würden, auch wenn sie keine Lust brächten, wie das Sehen, das Erinnern, das Wissen, der Besitz der Tugenden. Daß aber diese Dinge die Lust nothwendig in ihrem Gefolge haben, macht keinen Unterschied: denn wir würden sie begehren, auch wenn keine Lust aus ihnen entstände.

Somit scheint klar zu sein, daß die Lust nicht das höchste Gut, und daß nicht jede Lust begehrenswerth ist; aber auch daß einige Arten derselben, die sich durch ihre Art und ihre Quelle unterscheiden, an sich begehrenswerth sind.

Soviel mag hinsichtlich der von Anderen über Lust und Unlust aufgestellten Ansichten genügen.

3. Begriff und Wesen der Lust dürfte deutlicher werden, wenn wir in der Untersuchung weiter zurückgehen. Wie nämlich das Sehen in jedem Augenblick etwas Vollendetes ist, sofern es keiner Sache bedarf, die später noch dazutreten müßte, um das Sehen zu vollenden; so scheint es auch mit der Lust sich zu verhalten: sie ist etwas Ganzes, und Niemand kann ja eine Lust empfinden, die durch längere Dauer vollendeter würde. Dabei kann die Lust auch keine Bewegung sein. Denn jede Bewegung findet in der Zeit Statt und ist auf ein gewisses Ziel gerichtet. Die Erbauung eines Hauses z. B. ist erst dann vollendet, wenn der Gegenstand, um den es sich handelt, fertig hergestellt ist, d. h. in der ganzen Zeit, welche der Bau dauert [1]); die Handlungen aber, welche in den einzelnen Theilen dieser Zeit vorgenommen werden, sind sämmtlich unvollendet, und der Art nach von einander wie von der Haupthandlung verschieden: die Zusammenfügung

[1]) Nach Michelet.

der Steine ist verschieden von der Kannelirung der Säulen, und beide wieder von der Erbauung des Tempels. Und während diese etwas Vollendetes ist, sofern der vorliegende Zweck mit ihr erreicht ist, ist die Legung des Grundes, die Anfertigung der Dreischlitze etwas Unvollendetes, da sie sich nur auf Theile des Ganzen beziehen. Es sind dieß also der Art nach verschiedene Theile der Haupthandlung. Und so kann man überhaupt keine Handlung, welche unter den Begriff der Bewegung fällt, in irgend einem Zeittheil als vollendet auffassen, sondern nur in der gesammten Zeit, welche die Bewegung dauert. Aehnlich verhält es sich mit dem Gehen und den übrigen [Arten der Ortsveränderung]: ist nämlich die Ortsveränderung eine Bewegung von einem Ort zum anderen, so sind es auch ihre verschiedenen Arten, das Fliegen, Gehen, Springen u. s. w. Aber nicht nur so entstehen Unterschiede, sondern auch in jeder Art selbst wieder gibt es welche, z. B. im Gehen: die Bestimmung „von einem Ort zum anderen" gestaltet sich anders, wenn das Stadium von einem Ende zum anderen gemeint ist, als wenn nur ein Theil desselben gemeint ist: und wieder anders, je nachdem dieser oder jener Theil gemeint ist. Wieder anders gestaltet sich das Gehen, je nachdem man diese oder jene Linie einhält: man geht ja nicht in einer Linie überhaupt, sondern in einer Linie, die an einem bestimmten Orte ist: wie also die Orte verschieden sind, so sind es auch die Linien. Genauer ist über die Bewegung an einem anderen Orte [1]) gehandelt worden. So viel ist klar, daß die Bewegung nicht in jedem Augenblick vollendet ist, daß vielmehr die meisten unvollendet und der Art nach verschieden sind, wenn anders die Bestimmung „von einem Ort zu einem anderen" verschiedene Arten bildet. Dagegen die Lust ist ihrem Wesen nach in jedem be-

[1]) In der Physik, Buch V—VIII.

liebigen Augenblick vollendet. Offenbar ist sie also von jenen, unter den Begriff der Bewegung fallenden, Handlungen verschieden und gehört zu den Dingen, welche etwas Ganzes und Vollendetes sind. — Dasselbe wird auch daraus erhellen, daß ein Sichbewegen nur gedacht werden kann in einem gewissen Zeitraum, das Lustempfinden aber auch ohne diesen: denn die im gegenwärtigen Augenblick empfundene Lust ist etwas Ganzes. Hieraus also erhellt, daß man die Lust nicht richtig als eine Bewegung oder ein Werden bezeichnet. Denn so lassen sich nur diejenigen Dinge bezeichnen, welche theilbar sind und nicht ein Ganzes bilden: es gibt ja auch kein Werden des Sehens, des Punktes, der Einheit, und keines dieser Dinge ist selbst eine Bewegung oder ein Werden. Also ist es auch die Lust nicht, weil sie etwas Ganzes ist.

4. [Um nun aber einzusehen, was die Lust ist, erwäge man daß] die Thätigkeit jedes Sinnes auf das, was für denselben wahrnehmbar ist, sich richte, und daß diese Thätigkeit dann eine vollkommene ist, wenn er selbst in guter Verfassung und der Gegenstand der schönste ist, den er wahrnehmen kann — so etwas ist ja doch wohl die vollkommene Thätigkeit des Sinnes — und daß es gleichgültig sein kann, ob wir sagen, der Sinn selbst sei thätig, oder das Wesen, welches ihn besitzt. Diejenige Thätigkeit also ist die beste, bei welcher der Sinn selbst in der besten Verfassung, und der Gegenstand, auf den er sich richtet, das Vollkommenste ist, was unter den Sinn fallen kann. Diese Thätigkeit ist die vollkommenste und am meisten mit Lust verbunden. Für jeden Sinn nämlich gibt es eine Lust, und ebenso für jedes Denken und jede Betrachtung, und je vollkommener diese Thätigkeiten, desto mehr sind sie mit Lust verbunden, am vollkommensten aber sind sie, wenn der Sinn in der besten Verfassung, und der Gegenstand, mit dem er es zu thun hat, der bestmöglichste ist. Was die Thätigkeit

zur Vollendung bringt, ist die Lust; aber nicht in demselben Sinn, in welchem man von dem Sinn und dem wahrgenommenen Gegenstand sagen kann, sie bringen durch ihre gute Beschaffenheit die Thätigkeit zur Vollendung. Ebenso kann man als Ursache des Gesundseins den Arzt und die Gesundheit selbst bezeichnen, aber beide nicht in gleichem Sinn. Darüber aber, daß es für jeden Sinn eine Lust gebe, kann kein Zweifel Statt finden: man sagt ja, gewisse Dinge, die wir sehen und hören, seien Lusterweckend. Ebenso wenig kann es darüber einen Zweifel geben, daß die Lust dann am größten ist, wenn der Sinn sowohl als der wahrgenommene Gegenstand die trefflichste Beschaffenheit haben. Wenn aber sowohl das Wahrgenommene als das Wahrnehmende so beschaffen sind, so muß stets eine Lust Statt finden, denn dann ist ebensowohl was sie hervorrufen, als was sie empfinden kann, vorhanden. — Uebrigens bringt die Lust die Thätigkeit zur Vollendung, nicht als eine, in ihr vorhandene, dauernde Beschaffenheit, sondern als ein zu ihr hinzutretendes Ziel, wie zum Alter der Reife die Jugendblüthe hinzutritt. Solange nun einerseits der gedachte oder wahrgenommene Gegenstand und andererseits das denkende oder wahrnehmende Vermögen die rechte Beschaffenheit haben, so lange wird in der Thätigkeit die Lust enthalten sein: denn wenn das für einen Eindruck empfängliche Vermögen und der den Eindruck hervorzubringen fähige Gegenstand ähnlich sind und auf die gleiche Weise sich zu einander verhalten, so muß die Wirkung naturgemäß dieselbe sein.

Warum empfindet nun aber Niemand ununterbrochen Lust? sollte nicht etwa eine Erschöpfung die Ursache sein? Es hat ja kein menschliches Vermögen die Kraft, ununterbrochen thätig zu sein; daher auch die Lust, weil sie im Gefolge der Thätigkeit ist, keine ununterbrochene sein kann. Manche Gegenstände ferner rufen nur, solange

sie neu sind, eine Lust hervor, später aber nicht mehr: zuerst nämlich wird die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt und ist angestrengt mit ihnen beschäftigt, wie man beim Sehen das Auge auf einen Gegenstand heftet; später dagegen ist die Thätigkeit nicht mehr die gleiche, sondern eine schlaffere, daher auch die Lust gleichsam verdunkelt wird.

Daß alle Menschen die Lust begehren, davon kann man die Ursache darin finden, daß [1]) alle das Leben begehren. Das Leben aber ist eine gewisse Thätigkeit; und Jeder ist auf dem Gebiet und mit dem Vermögen thätig, das er am meisten liebt, z. B. der Musikalische mit dem Gehör auf dem Gebiet der Töne, der Wißbegierige mit dem Denken auf dem Gebiet der Erkenntnisse, und so auch die Uebrigen alle. Die Lust aber bringt die Thätigkeiten zur Vollendung, mithin auch das Leben, diesen Gegenstand des allgemeinen Begehrens. Daher auch Alle folgerichtig die Lust begehren, sofern sie Allen das Leben, dieses begehrenswerthe Gut, zur Vollendung bringt.

5. Ob man aber um der Lust willen das Leben begehre, oder um des Lebens willen die Lust, das mag für jetzt unentschieden bleiben. Denn beides scheint zusammengekettet zu sein und eine Trennung nicht zuzulassen, indem einerseits die Thätigkeit niemals ohne Lust entsteht, und andererseits die Lust jede Thätigkeit zur Vollendung bringt. Deßwegen scheint auch die Lust in mehrere verschiedene Arten zu zerfallen. Denn wenn die Thätigkeiten, welche durch die Lust zur Vollendung gebracht werden, der Art nach verschieden sind, so muß es, nehmen wir an, auch die Lust sein, welche dieselben zur Vollendung bringt. Dieß ist ja offenbar bei den Erzeugnissen der Natur und der Kunst der Fall, bei Thieren und Bäumen, bei Gemälden, Bildsäulen, Häusern und Geräthen. Aehnlich, scheint es, muß es etwas der Art

[1]) Nach der Vulgata.

nach Verschiedenes sein, was die verschiedenen Arten von Thätigkeit zur Vollendung bringt. Nun sind die Thätigkeiten des Denkens von denen der Sinne, und beide wieder unter sich der Art nach verschieden: mithin sind es auch die Arten von Lust, welche sie zur Vollendung bringen. Dieß kann auch daraus klar werden, daß jede Lust mit der Thätigkeit, welche sie zur Vollendung bringt, verwandt ist. Es wird nämlich jede Thätigkeit durch die ihr verwandte Lust gesteigert: denn wo sich die Lust mit einer Thätigkeit verbindet, da kommt diese mit mehr Vollkommenheit und Schärfe in allen Einzelheiten zu Stande; wem z. B. das geometrische Wissen Lust erweckt, der erlangt ein besseres Verständniß des Einzelnen und wird ein tüchtiger Mathematiker; und ähnlich geht es in der Musik, der Baukunst u. s. w., indem Jeder auf dem Gebiet, welches ihm Lust erweckt, als in seinem eigenthümlichen Fach, sich vervollkommnet. Die Thätigkeit wird gesteigert durch die Lust, was sie aber steigert, ist mit ihr verwandt. Sind aber die Thätigkeiten der Art nach verschieden, so ist es auch das, was ihnen verwandt ist.

Noch deutlicher wird dieß daraus werden, daß jede Thätigkeit durch eine Lust, welche aus einer anderen Quelle stammt, [nicht nur nicht gefördert, sondern sogar] gehemmt wird. Wer ein Freund des Flötenspiels ist, kann, während er einem Flötenspieler zuhört, nicht zugleich auf die Unterhaltung Achtung geben, da er mehr Lust am Flötenspiel empfindet, als an der Thätigkeit, welche durch die Unterhaltung angeregt wird. Mithin hebt die Lust, welche durch das Flötenspiel hervorgerufen wird, die durch die Unterhaltung angeregte Thätigkeit auf. Und ähnlich geht es überall, wo Jemand mit zweierlei Gegenständen zugleich beschäftigt ist: diejenige Thätigkeit, welche mit der größeren Lust verbunden ist, verdrängt die andere, und zwar desto vollständiger, je ungleicher die Grade der Lust sind, so daß [zuletzt]

die mit der schwächeren Lust verbundene Thätigkeit ganz aufgehoben wird. Wenn man daher an irgend etwas einen hohen Grad von Lust empfindet, so kann man nicht wohl gleichgültig sich mit etwas Anderem beschäftigen; wohl aber kann man neben einer Beschäftigung, die uns nur wenig anspricht, eine andere treiben: im Theater z. B. pflegt man dann am meisten Naschwerk zu essen, wenn die Schauspieler schlecht sind. Während also jede Thätigkeit durch die ihr verwandte Lust gesteigert, dauerhafter und vollkommener gemacht wird, wird sie durch eine aus anderer Quelle stammende Lust beeinträchtigt: woraus erhellt, wie groß der Unterschied zwischen beiden ist. Denn die Wirkung der fremden Lust ist fast dieselbe wie die der verwandten Unlust. Eine Thätigkeit wird ja durch die verwandte Unlust aufgehoben: wenn z. B. Jemanden das Schreiben, oder einem Anderen das Denken unangenehm und widerwärtig ist, so kommt es bei jenem nicht zum Schreiben, bei diesem nicht zum Denken, da ihnen diese Thätigkeiten Unlust erregen. Die Wirkung also, welche auf eine Thätigkeit durch die ihr verwandte Lust ausgeübt wird, ist das Gegentheil von der, welche die ihr verwandte Unlust ausübt, verwandt aber ist diejenige Lust oder Unlust, welche bei der Thätigkeit an sich entsteht. Die fremde Lust aber hat, wie gesagt, eine der verwandten Unlust ähnliche Wirkung: sie beeinträchtigt die Thätigkeit, jedoch nicht auf gleiche Weise.

Wie nun aber die Thätigkeiten hinsichtlich ihrer sittlichen Güte und des Gegentheils sich unterscheiden — die einen sind begehrenswerth, die andern verabscheuenswerth, wieder andere keines von beiden — so unterscheiden sich auch die Arten der Lust: jeder Thätigkeit entspricht ja eine ihr verwandte Lust. Mithin ist die der tugendhaften Thätigkeit verwandte Lust sittlich, die der lasterhaften verwandte unsittlich: denn die Begierde nach der sittlich schönen Thätigkeit ist lobens-

werth, die nach der schimpflichen Thätigkeit tadelnswerth. Näher aber ist mit jeder Thätigkeit die ihr entsprechende Lust verwandt, als die ihr entsprechende Begierde. Die letztere nämlich ist zeitlich und dem Wesen nach von der Thätigkeit geschieden, die Lust aber so eng an sie gekettet und so wenig von ihr geschieden, daß man fragen kann, ob die Thätigkeit und die entsprechende Lust nicht Ein und Dasselbe seien. Dennoch scheint die Lust nicht ein Denken oder Wahrnehmen zu sein: denn dieß wäre ungereimt. Vielmehr halten sie Manche nur für Ein und Dasselbe, weil sie von der Thätigkeit nicht getrennt ist.

Wie also die Thätigkeiten nach Art verschieden sind, so auch die Lust. Es unterscheidet sich aber das Sehen hinsichtlich der Reinheit vom Tasten, und ebenso das Hören und Riechen vom Schmecken. Aehnlich sind nun auch die entsprechenden Arten von Lust verschieden, und von diesen die Arten der geistigen Lust, und beide wieder unter einander.

Es scheint aber auch jedes Geschöpf eine ihm eigenthümliche Lust zu haben, wie es eine eigenthümliche Aufgabe hat, nämlich die seiner Thätigkeit entsprechende Lust. Dieß dürfte sich ergeben, wenn man die einzelnen Geschöpfe ins Auge faßt. Die Lust des Pferdes ist verschieden von der des Hundes, von der des Menschen u. s. f.; wie Heraklitus sagt, der Esel würde Spreu dem Golde vorziehen: denn was er essen kann erweckt dem Esel mehr Lust als das Gold. Sind also die Wesen verschieden, so ist es auch die Lust, die jedes empfindet; sind aber die Wesen gleichartig, so ist es natürlich auch die Lust, die sie empfinden. Nur beim Menschen gehen die Arten der Lust weit auseinander. Ein und derselbe Gegenstand ist dem Einen angenehm, dem Anderen unangenehm, ruft bei dem Einen Unlust und Abscheu, bei dem Anderen Lust und Sehnsucht hervor. Dieß ist auch beim Süßen der Fall: nicht Dasselbe erscheint dem Gesunden und dem

Fieberkranken als süß, nicht Dasselbe dem Schwächlichen und dem Starken als heiß. Und ähnlich geht es auch in anderen Dingen. In allen derartigen Fällen aber müssen wir, scheint es, jedem Gegenstand diejenigen Eigenschaften zuerkennen, welche der in vollkommen guter Verfassung befindliche Mensch ihm beilegt. Ist dieß richtig — und so muß es erscheinen — ist wirklich die Vollkommenheit oder Tugend und der tugendhafte Mensch als solcher jedes Dinges Maß: so ist wohl auch Lust das, was diesem so erscheint, und Lust erweckend das, was in ihm Lust hervorruft. Hält aber ein Anderer das für Lust erweckend, was diesem zuwider ist, so darf uns das nicht Wunder nehmen — denn es ist vielerlei, was den Menschen verderbt und verschlechtert — Lust erweckend aber ist es nicht, außer für einen derartigen, in solcher Verfassung befindlichen Menschen. Mithin darf man die anerkannt schimpflichen Arten der Lust gar nicht für Lust erklären; man darf nur sagen, der verderbte Mensch halte sie dafür. Es bleiben also nur diejenigen Arten von Lust übrig, welche für sittlich gelten. Welche unter diesen nun, fragen wir, ist nach Begriff und Wesen die dem Menschen eigenthümliche Lust? müssen darüber nicht die Thätigkeiten entscheiden, in deren Gefolge ja die Lust sich befindet? Diejenige Lust also, welche die Thätigkeit des vollkommenen und glückseligen Menschen — mag es nun eine einzige geben oder mehrere — zur Vollendung bringt, diese wird als die Lust des Menschen im eigentlichsten Sinn zu bezeichnen sein; die übrigen Arten von Lust aber erst in zweiter, dritter u. s. f. Linie, wie die ihnen entsprechenden Thätigkeiten.

6. Nachdem wir nunmehr von den Tugenden, von der Freundschaft und von der Lust gesprochen, ist noch übrig einen Umriß der Glückseligkeit zu geben, da wir diese als Zweck des menschlichen Thuns aufgestellt haben. Diese Untersuchung wird sich dadurch ab-

kürzen lassen, daß wir auf das früher Gesagte wieder zurückkommen. Wir sagten [1]), die Glückseligkeit sei keine bleibende Beschaffenheit, sonst könnte sie auch der besitzen, der sein ganzes Leben schliefe und nur ein Pflanzenleben führte, und ebenso auch der, welcher ins größte Unglück gerathen. Wenn uns dieß nun nicht befriedigen kann und wir sie vielmehr in eine Art von Thätigkeit setzen müssen, wie oben bemerkt wurde [2]); wenn ferner die Thätigkeiten theils unentbehrlich und als Mittel begehrenswerth, theils an sich begehrenswerth sind: so ist die Glückseligkeit offenbar für eine an sich und nicht als bloses Mittel begehrenswerthe Thätigkeit zu erklären: denn sie bedarf keiner Sache und ist sich selbst genug. An sich begehrenswerth aber sind diejenigen Thätigkeiten, bei welchen außer der Thätigkeit selbst Nichts weiter verlangt wird. Derartig erscheinen die tugendhaften Handlungen: denn das sittlich Schöne und Gute zu thun ist etwas an sich Begehrenswerthes. Auch die mit Lust verbundenen Erholungen gehören hieher: denn diese begehrt man nicht als Mittel zu einem außer ihnen liegenden Zweck; man hat ja von ihnen mehr Schaden als Nutzen, indem man um ihretwillen Gesundheit und Vermögen vernachlässigt. Zu solcherlei Zeitvertreib nimmt die Mehrzahl der für glücklich gepriesenen Menschen ihre Zuflucht; daher Leute, die darin gewandt sind, in solcher Gunst bei Gewaltherrschern stehen. Denn was diese begehren, darin zeigen sich jene geschickt ihnen Lust zu gewähren. Und solcher Leute bedürfen die Gewaltherrscher. Daher scheint es, als gehörten diese Dinge zu einem glückseligen Leben, weil die Machthaber damit ihre Mußestunden zubringen. Indeß beweist das Verfahren dieser Männer wohl Nichts. Denn nicht auf der Macht be-

[1]) I, 6.

[2]) I, 6 und 13.

ruht die Tugend und die Vernunft, welches die Quellen der sittlichen Thätigkeiten sind; und wenn sie, mit der reinen und edlen Lust unbekannt, zur Sinnenlust ihre Zuflucht nehmen, so darf diese darum doch nicht für die begehrenswerthere gehalten werden: halten ja doch auch die Kinder das für das Höchste, was bei ihnen hochgeschätzt wird. Wie also das Kind etwas Anderes hochschätzt als der Mann, so ist es ganz natürlich, daß der Lasterhafte etwas Anderes hochschätzt als der sittlich Tüchtige. Als der Hochschätzung würdig aber und als Lust erweckend ist, wie wir schon oft wiederholt haben, das zu betrachten, was dem Guten so erscheint. Für Jeden aber ist diejenige Thätigkeit die begehrenswertheste, die seiner eigenthümlichen Beschaffenheit entspricht, und so auch für den Tugendhaften die der Tugend entsprechende. Also nicht in Scherz und Zeitvertreib kann die Glückseligkeit bestehen: es wäre ja ungereimt, wenn der Zeitvertreib der letzte Zweck wäre, und wenn die Arbeit und Mühsal eines ganzen Lebens nur den Scherz zum Ziel hätte. Fast Alles nämlich begehren wir als Mittel zu einem, außer ihm liegenden, Zweck, nur die Glückseligkeit nicht, weil diese der letzte Zweck ist. Den Ernst und die Mühe aber als Mittel zu betrachten und den Scherz als Zweck, dieß muß als einfältig und vollkommen kindisch erscheinen; dagegen den Scherz als Mittel zum Ernst aufzufassen, wie Anacharsis sagt, das scheint das Richtige zu sein. Der Scherz ist nämlich eine Art Erholung, und die Erholung bedarf der Mensch, weil er die Anstrengung ohne Unterbrechung zu ertragen nicht im Stande ist. Nicht Zweck also ist die Erholung, vielmehr Mittel zur Thätigkeit. — Daß die Glückseligkeit nicht im Scherz bestehen kann, erhellt auch daraus, daß das glückselige Leben mit der Tugend übereinstimmen muß; das Leben der Tugend aber ist ein ernsthaftes, kein scherzhaftes. Auch halten wir das Ernsthafte für besser als das Lächerliche und Scherzhafte, und eine Thätigkeit

für desto ernsthafter, je besser der Mensch, der sie vollzieht, und je besser die Seite des menschlichen Wesens, der sie angehört. Die Thätigkeit des besseren Menschen und der besseren Seite ist vorzüglicher und darum auch mit der Glückseligkeit inniger verwandt. Endlich aber kann die sinnliche Lust der Nächste Beste genießen, und der Sklave nicht minder als der vorzüglichste Mensch. Dem Sklaven aber räumt Niemand einen Antheil an der Glückseligkeit ein, so wenig als einen Antheil am [wahrhaft menschlichen] Leben. Denn nicht in solchem Zeitvertreib besteht die Glückseligkeit, sondern in den mit der Tugend übereinstimmenden Thätigkeiten; wie schon früher gesagt worden ist.

7. Ist aber die Glückseligkeit eine mit der Tugend übereinstimmende Thätigkeit, so muß sie natürlich mit der vorzüglichsten Tugend übereinstimmen, und das wird die Tugend oder Vollkommenheit der edelsten Seite des menschlichen Wesens sein. Mag also das am Menschen, was die natürliche Bestimmung zu haben scheint, in ihm das Herrschende und Leitende zu sein und das sittlich Schöne und Göttliche zu erfassen, mag dieß die Vernunft oder irgend etwas Anderes sein, mag dieß gleichfalls göttlich sein oder doch das Göttlichste, was der Mensch hat, — jedenfalls wird die Thätigkeit dieser Seite, sofern sie der ihr eigenthümlichen Vollkommenheit gemäß ist, die vollendete Glückseligkeit sein. Daß aber diese Thätigkeit die intellektuelle ist, haben wir schon gesagt [1]). Damit steht gewiß sowohl das früher Bemerkte, als die Wahrheit selbst im Einklang. Denn einmal ist diese Thätigkeit die vorzüglichste, weil die Vernunft das Vorzüglichste ist, was der Mensch hat, und unter den Gegenständen des Erkennens derjenige, mit dem es die Vernunft zu thun hat, der

---

[1]) VI, 13.

vorzüglichste. Zweitens ist diese Thätigkeit die anhaltendste: denn [1]) wir können sie länger ohne Unterbrechung fortsetzen als irgend eine praktische Thätigkeit. Ferner sind wir überzeugt, daß eine Lust mit der Glückseligkeit verbunden sein müsse: anerkanntermaßen aber ist unter allen tugendhaften Thätigkeiten diejenige, deren Gegenstand die Weisheit ist, mit der größten Lust verbunden darüber ist man ja einig, daß die Lust, welche die Weisheit gewährt, eine wunderbare Reinheit und Beständigkeit habe; auch ist folgerichtig das Leben dessen, der die Weisheit kennt, mit größerer Lust verbunden, als das Leben dessen, der sie erst sucht. Weiter findet das, was man als Selbstgenügen bezeichnet, bei der intellektuellen Thätigkeit in höherem Grade als bei irgend einer anderen Statt. Was nämlich zum Leben nothwendig ist, dessen bedarf der Weise und der Gerechte so gut als alle anderen Menschen. Sind aber Alle damit genügend versehen, so bedarf der Gerechte noch anderer Menschen, um gegen sie und im Verein mit ihnen gerecht handeln zu können, und ähnlich der Sichselbstbeherrschende, der Muthige und alle Anderen; dagegen der Weise kann sich mit der Weisheit auch für sich selbst beschäftigen, und zwar desto besser, je weiser er ist: noch besser kann er es vielleicht wenn er Mitarbeiter hat, nichts desto weniger genügt er am vollkommensten sich selbst. Auch wird, scheint es, die Weisheit allein um ihrer selbst willen geliebt: denn während wir bei den praktischen Thätigkeiten uns stets etwas anzueignen suchen, das von der Thätigkeit selbst verschieden ist, es sei größer oder kleiner, ist, was aus der Weisheit ent-

---

[1]) Die Vulgata verstößt gegen die Sprache, weil τέ hinter θεωρεῖν keine Beziehung hat; um diese ihm zu geben, hat aber Bekker eine dem Sinn widerstrebende Interpunktion eingeführt. *Τέ* wird zu streichen und die alte Interpunktion herzustellen sein.

steht, immer nur sie selbst. — Endlich aber hat man sich, scheint es, das Leben des Glückseligen als ein Leben der Muße zu denken: die Muße ist ja das Ziel der Geschäftigkeit, wie der Frieden das Ziel des Kriegführens. Die praktischen Tugenden nun äußern ihre Thätigkeit in den Geschäften des Staatslebens und des Krieges. Die Handlungen dieser Berufsarten aber sind mit der Muße unvereinbar, am allerunvereinbarsten die der kriegerischen Thätigkeit: Niemand begehrt ja den Krieg um des Krieges willen, die Kriegsrüstungen um der Rüstungen willen. Denn ein Mann, der sich, um Kampf und Blutvergießen zu haben, seine Freunde zu Feinden machte, müßte als ganz blutdürstig erscheinen. Auch die Thätigkeit des Staatsmanns ist mit der Muße unvereinbar und bezweckt neben der Verwaltung des Staates selbst noch die Erreichung von Macht und Ehre oder die Glückseligkeit für seine eigene Person und für seine Mitbürger, ein Ziel, das er selbst als verschieden von der Staatskunst ansieht, und das, als offenbar von dieser letzteren verschieden, auch der Gegenstand unserer Betrachtung ist. Wenn nun unter allen tugendhaften Handlungen die im Beruf des Staatsmanns und in dem des Kriegers die größten und schönsten sind; wenn aber diese mit der Muße sich nicht vereinigen lassen, nach einem außer ihnen gelegenen Zwecke trachten und nicht um ihrer selbst willen begehrenswerth sind; wenn dagegen die intellektuelle Thätigkeit der Vernunft durch den Ernst ihres Gegenstandes als die ausgezeichnetste erscheint und nach keinem außer ihr gelegenen Zwecke trachtet; wenn endlich diese ihre eigenthümliche Lust hat, durch welche ihre Thätigkeit gesteigert wird: — so kommen dieser Thätigkeit offenbar die Eigenschaften des Sichselbstgenügens, der Muße und Freiheit von Ermüdung (so weit dieß dem Menschen möglich ist) und Alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, zu. Und somit wäre dieß die voll-

kommene Glückseligkeit des Menschen, wenn sie noch die volle Länge eines Menschenlebens dauert: es darf ja an der Glückseligkeit Nichts unvollkommen sein. Ein solches Leben aber muß ein übermenschlich herrliches sein, denn Niemanden kann es zu Theil werden, sofern er Mensch ist, sondern sofern er etwas Göttliches in sich hat. So weit aber dieses Göttliche dem Zusammengesetzten [1]) überlegen ist, so weit ist die Thätigkeit desselben der Thätigkeit jeder anderen Tugend überlegen. Ist also die Vernunft im Vergleich zum Menschen etwas Göttliches, so ist auch das der Vernunft entsprechende Leben im Vergleich zum menschlichen Leben ein göttliches. Keineswegs aber dürfen wir jener Ermahnung Gehör schenken, welche uns anweist, als Menschen und sterbliche Wesen unser Streben auf das Menschliche und Sterbliche zu beschränken; vielmehr müssen wir unsterblich zu sein, so weit es möglich ist, und mit aller Kraft das dem edelsten Theile des menschlichen Wesens entsprechende Leben zu führen uns bestreben: denn, ob auch klein an Umfang, ist er doch das alles Andere an Kraft und Werth weitaus Ueberragende. Dieser Theil jedes Menschen kann auch, als der entscheidende und beste Theil von ihm, für ihn selbst gelten: mithin wäre es ungereimt, wenn Jemand nicht sein eigenes Leben begehren wollte, sondern das eines fremden Wesens. Dazu wird auch hier passen was wir oben bemerkt [2]): was Jedem von Natur eigenthümlich ist, das ist für ihn das Trefflichste und Lusterweckendste: also auch für den Menschen das der Vernunft entsprechende Leben, wenn anders die Vernunft das Wesentlichste am Menschen ist. Mithin ist dieses Leben auch das glückseligste.

8. In zweiter Linie glückselig ist das den übrigen Tugenden

---

[1]) D. h. dem menschlichen Sein.

[2]) IX, 8.

entsprechende Leben, sofern ihre Thätigkeiten menschlich sind. Die Tugenden der Gerechtigkeit, des Muthes u. s. w. nämlich üben wir unter einander aus in Verträgen, Geschäften und Handlungen jeder Art, wie auch dadurch, daß wir in leidenschaftlichen Erregungen das einhalten, was für Jeden sich geziemt. Alles dieses aber erscheint als menschlich. Theilweise scheinen diese Tugenden auch einen körperlichen Ursprung zu haben, überhaupt aber scheint die sittliche Tugend in genauer Verwandtschaft mit den leidenschaftlichen Erregungen zu stehen. Auch ist die Klugheit mit der sittlichen Tugend verkettet, und diese mit jener, da einerseits die Prinzipien der Klugheit mit der sittlichen Tugend, und andererseits, was in der sittlichen Tugend das Rechte ist, mit der Klugheit zusammenstimmt. Indem nun diese Tugenden mit den Erregungen verflochten sind, haben sie es mit dem [aus Leib und Seele] zusammengesetzten Wesen zu thun: die Tugenden dieses Wesens aber sind die menschlichen. Daher ist auch das ihnen entsprechende Leben ein blos menschliches, und die auf sie begründete Glückseligkeit eine blos menschliche. Dagegen die Glückseligkeit der Vernunft hat mit dem Körper gar Nichts zu thun — nur soviel sei hier darüber bemerkt, da die genaueren Bestimmungen für unsere Untersuchung zu hoch sind. — Ferner bedarf die Glückseligkeit der Vernunft der äußeren Güter, wie es scheint, nur wenig, oder doch weniger als die sittliche Glückseligkeit. Zwar mögen beide darin einander gleich sein, daß sie des Lebens Nothdurft nicht entbehren können (denn wenn der Staatsmann sich auch um den Körper und was damit verwandt ist mehr bemühen muß, so dürfte dieß doch einen geringen Unterschied begründen): aber der Unterschied, der zwischen ihren Thätigkeiten Statt findet, ist sehr bedeutend. Der Freigebige nämlich braucht Geld, um freigebig handeln zu können, und ebenso der Gerechte, um erwiesene Dienste vergelten zu können

(denn wenn die Tugend sich nicht im Handeln äußert, bleibt es ungewiß, ob sie überhaupt vorhanden ist; und auch der Ungerechte gibt sich den Schein, als wünschte er wohl gerecht zu handeln); der Muthige aber braucht Kraft, um eine That des Muthes zu vollbringen, und der Sichselbstbeherrschende Freiheit. Wie könnte es sonst an den Tag kommen, ob Jemand diese oder eine andere Tugend inne habe, oder nicht? Man streitet darüber, welche von den beiden Erfordernissen der Tugend die wesentlichere sei, der tugendhafte Vorsatz oder das tugendhafte Handeln? Das Vollkommene ist offenbar erst da, wo beides verbunden ist. Das tugendhafte Handeln aber ist an viele Bedingungen geknüpft, und je größer und schöner es ist, an desto mehr. Der Philosoph aber bedarf zu seiner intellektuellen Thätigkeit keines dieser Dinge, ja er fühlt sich durch sie in derselben fast behindert. Sofern er aber Mensch ist und in menschlicher Gesellschaft lebt, begehrt er das tugendhafte Handeln, und deßwegen bedarf er, um Mensch zu sein, dieser Dinge.

Daß aber die vollkommene Glückseligkeit intellektuelle Thätigkeit ist, kann auch aus Folgendem erhellen. Die Götter, setzen wir voraus, sind im höchsten Grade selig und glückselig. Welche Handlungen aber sollen wir ihnen zuschreiben? Etwa Handlungen der Gerechtigkeit? müßte es aber nicht vielmehr lächerlich erscheinen, wenn sie in Handel und Wandel mit einander verkehren, anvertrautes Gut zurückerstatten und Aehnliches thun sollen? Oder vielmehr Handlungen des Muthes, indem sie Schreckliches erdulden und in Gefahren sich wagen, weil dieß sittlich schön ist? Oder Handlungen der Freigebigkeit? aber wem sollen sie denn etwas schenken? ungereimt wäre es aber, wenn sie auch Geld haben müßten oder etwas Aehnliches. Handlungen der Selbstbeherrschung ferner — was wären diese wohl bei den Göttern? wäre das nicht vielmehr ein rohes Lob, ihnen keine unsittlichen Be-

gierden zuzuschreiben? Und so muß uns, wenn wir das ganze Gebiet des praktischen Handelns durchgehen, Alles zu gering für die Götter und ihrer unwürdig erscheinen. Und doch leben sie, wie Jedermann voraussetzt, und sind darum auch thätig: man nimmt ja doch nicht an, daß sie schlafen, wie Endymion. Ist also ihrem Leben das Handeln verwehrt und noch viel mehr das Hervorbringen, was bleibt noch übrig, als die intellektuelle Thätigkeit? Mithin wäre die göttliche Thätigkeit, als die allerseligste, die intellektuelle; daher muß auch unter den menschlichen diejenige die glückseligste sein, welche mit dieser am nächsten verwandt ist. Dafür spricht auch, daß die übrigen Geschöpfe, denen diese Thätigkeit gänzlich versagt ist, auch keinen Theil an der Glückseligkeit haben. Das göttliche Leben nämlich ist durchaus selig, das menschliche aber nur sofern ihm eine Aehnlichkeit mit dieser Thätigkeit zukommt; von den übrigen Geschöpfen ist keines glückselig, da sie von der Philosophie gänzlich ausgeschlossen sind. So weit also diese letztere reicht, so weit reicht auch die Glückseligkeit, und in je höherem Maße sie bei einem Wesen vorhanden ist, in desto höherem Maße ist bei demselben auch die Glückseligkeit vorhanden; und dieß ist nicht zufällig, sondern im Wesen der Philosophie begründet: denn diese ist an und für sich werthvoll.

Es ist also erwiesen, daß die Glückseligkeit eine Art intellektueller Thätigkeit sei.

9. Als Mensch aber wird der Glückselige das äußere Glück nicht entbehren können: denn die Natur ist nicht sich selbst genug zur intellektuellen Thätigkeit; es muß auch Gesundheit des Leibes, Nahrung und was sonst noch zur Nothdurft des Lebens gehört, vorhanden sein. Nur darf man nicht glauben, wenn man nicht ohne die äußeren Güter glückselig sein kann, so gehören, um es zu sein, viele große Güter dazu. Denn nicht ein Uebermaß gehört dazu, um sich selbst zu

genügen und um handeln zu können, und das sittlich Schöne kann auch wer nicht über Meer und Land gebietet, verwirklichen: denn auch mit mäßigen Mitteln läßt es sich tugendhaft handeln. Ganz deutlich ist dieß daraus zu erkennen, daß Privatleute nach der allgemeinen Ueberzeugung nicht weniger nach sittlichen Grundsätzen handeln als Fürsten, ja sogar noch mehr. Ist aber soviel vorhanden [um tugendhaft handeln zu können], so genügt es: denn glückselig ist das Leben dessen, der in Ausübung der Tugenden thätig ist. Auch Solon hat den Begriff des glückseligen Menschen wohl richtig bestimmt, wenn er sagt, es sei der, welcher mit äußeren Gütern mäßig ausgestattet gewesen, die ruhmvollsten Thaten (was er nämlich dafür hielt) vollbracht und die Tugend der Selbstbeherrschung geübt habe: denn auch mit mäßigem Besitz kann man thun was recht ist. Auch Anaxagoras scheint Reichthum und Macht nicht als Bedingungen der Glückseligkeit betrachtet zu haben, wenn er sagt, er würde sich nicht wundern, falls der Glückselige in seinem Sinn eine in den Augen der Menge lächerliche Erscheinung wäre: denn diese richtet blos nach dem Aeußeren, das sie allein wahrnehmen kann. Offenbar stimmen also die Ansichten der Weisen mit unseren Ergebnissen überein. Auch hierin liegt eine gewisse Beweiskraft. Was aber im Gebiet des Praktischen der Hauptprüfstein der Wahrheit ist, das ist das wirkliche Leben: denn dieses ist hier entscheidend. Deßwegen müssen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung mit dem Leben und der Wirklichkeit vergleichen, und, wenn sie damit zusammenstimmen, für wahr halten; stehen sie aber im Widerspruch damit, so müssen wir sie nur als leere Worte betrachten.

Endlich aber ist der der intellektuellen Thätigkeit sich befleißende und die Vernunft ausbildende Mann wohl auch der in der besten Verfassung befindliche und von den Göttern am meisten geliebte. Denn

wenn die Götter um die menschlichen Angelegenheiten sich kümmern, wie man ja allgemein voraussetzt, so ist es gewiß folgerichtig, daß sie an dem besten und ihnen verwandtesten Theile des Menschen — und dieß ist die Vernunft — Freude haben und Demjenigen, der diesen Theil liebt und hochschätzt, auch ihrerseits Gutes erzeigen, weil er für das, was ihnen werth ist, Sorge trägt und recht und sittlich schön handelt. Daß aber alle diese Eigenschaften dem Weisen am meisten zukommen, kann nicht zweifelhaft sein. Also ist der Weise der von den Göttern am meisten Geliebte. Ist er aber dieß, so muß er auch der Glückseligste sein. Mithin ergibt sich auch hieraus, daß der Weise der Glückseligste ist.

10. Wenn wir nun die Glückseligkeit und die Tugenden, die Freundschaft und die Lust genügend in Umrissen besprochen haben, so fragt es sich, ob wir unsere Absicht für erreicht halten dürfen, oder ob vielmehr, wie man sagt, auf dem praktischen Gebiet nicht das Erkennen und Verstehen der einzelnen sittlichen Gesetze, sondern die Befolgung derselben das Ziel sei? Ist das Letztere der Fall, so genügt auch in Betreff der Tugend das Wissen nicht, sondern man muß sie zu erwerben und auszuüben suchen, oder sonst das thun, wodurch man tugendhaft werden kann. Wären nun Abhandlungen hinreichend, um den Menschen sittlich tüchtig zu machen, so würden sie mit Recht großen und vielen Lohn eintragen, wie Theognis sagt[1]), und müßte man solche sich zu verschaffen suchen. Nun aber besitzen, scheint es, solche Abhandlungen zwar die Kraft, um für Jünglinge von edler Natur ein Sporn und Antrieb zu werden, und edle und für das Schöne wahrhaft begeisterte Gemüther an die Tugend zu fesseln, sind aber nicht im Stande, die Menge zu sittlicher Trefflichkeit anzuspornen.

[1]) Theognis 432 ff.

Denn die Menge läßt sich ihrer Natur nach nicht durch die sittliche Scheu, sondern durch die Furcht leiten, und vom Bösen nicht durch das Schimpfliche desselben, sondern durch die drohenden Strafen abhalten: indem sie nämlich ihr Leben durch leidenschaftliche Erregungen bestimmen läßt, hascht sie nach der ihr eigenthümlichen Lust, und nach dem, was diese erregt, und verabscheut die entgegengesetzte Unlust, während sie von dem sittlich Schönen und wahrhaft Lusterweckenden, das sie niemals geschmeckt, gar keine Ahnung hat. Wie wäre nun das blose Wort im Stande, solche Naturen umzugestalten? Es ist ja nicht möglich, oder wenigstens nicht leicht, Dinge, die sich seit langer Zeit im Charakter festgesetzt, durch das Wort zu ändern, und man darf gewiß zufrieden sein, wenn das Wort demjenigen zum wirklichen Besitz der Tugend verhilft, in welchem Alles, was als Vorbedingung derselben gilt, schon vorhanden ist.

Zum Besitz der Tugend aber verhilft uns nach der einen Ansicht die Natur, nach der zweiten die Gewöhnung, nach der dritten die Unterweisung. Liegt nun die Ursache in der Natur, so ist die Tugend offenbar nicht von uns abhängig, sondern wird durch eine göttliche Ursächlichkeit dem wahrhaft Glücklichen zu Theil. Wort und Belehrung aber dürften nicht bei allen Menschen hinlängliche Kraft haben, vielmehr wird es nothwendig sein, daß die Seele des Hörers, wie die zur Aufnahme des Samens bestimmte Erde, durch Gewöhnung vorbereitet sei, um auf die rechte Art Lust und Unlust empfinden zu können. Denn wer sich in seinem Thun durch die leidenschaftlichen Erregungen bestimmen läßt, der wird wohl das abmahnende Wort nicht verstehen, oder gar nicht vernehmen: und wie ist es dann möglich, ihn eines Besseren zu belehren? Ueberhaupt weicht, scheint es, die leidenschaftliche Erregung nicht dem Wort, sondern nur der Gewalt. Deßwegen muß ein mit der Tugend verwandter Charakter, der das

sittlich Schöne liebt und das Schimpfliche verabscheut, vorher schon irgendwie vorhanden sein. Von Jugend an aber eine richtige Leitung zu finden, welche zur Tugend führt, ist schwer, wenn die Gesetze, unter denen man aufwächst, diese Eigenschaft nicht haben: denn mit Selbstbeherrschung und Festigkeit zu leben, das erscheint den Meisten nicht als angenehm, am wenigsten aber der Jugend. Daher müssen die Gesetze das Leben und Treiben der Bürger regeln: denn was zur Gewohnheit geworden ist, wird nicht mehr unangenehm sein. Schwerlich aber genügt es, daß der Jugend die richtige Sorgfalt und Erziehung zu Theil werde; vielmehr, da sie auch im männlichen Alter diese Gewöhnungen und Bestrebungen fortsetzen muß, so werden wir auch für dieses Alter, wie überhaupt für das ganze Leben, Gesetze nöthig haben: denn die Masse gehorcht dem Zwang mehr als dem Wort, der Strafe mehr als dem sittlich Schönen. Daher glauben Manche, der Gesetzgeber müsse das sittlich Schöne als Sporn und Antrieb zur Tugend benützen, weil diejenigen sich dadurch leiten lassen, die durch ihre Gewöhnungen in der Sittlichkeit schon gefördert seien; den Ungehorsamen aber und den gemeineren Naturen müsse er Strafen und Züchtigungen auferlegen, die Unheilbaren endlich gänzlich aus dem Staate verbannen: denn der sittlich tüchtige Mensch, der sich in seinem Thun durch das sittlich Schöne bestimmen lasse, werde dem Worte gehorchen, der unsittliche aber, der nach der Lust trachte, müsse durch die Unlust gezügelt werden, wie ein Zugthier. Darum heißt es auch, man müsse zu Strafen diejenigen Arten von Unlust wählen, welche den begehrtesten Arten von Lust gerade entgegengesetzt seien.

Also, wie gesagt, um tugendhaft zu werden muß der Mensch gut erzogen und gut gewöhnt sein, ferner muß er mit sittlich tüchtigen Aufgaben sich beschäftigen und weder freiwillig noch unfreiwillig et=

was Unsittliches thun. Möglich ist dieß, wenn sein Leben durch eine Art Vernunft und durch eine richtige Ordnung, die Kraft und Nachdruck hat, bestimmt ist. Dieser Nachdruck, diese zwingende Kraft nun kommt dem väterlichen Gebot nicht zu, überhaupt nicht dem Gebot eines einzelnen Menschen, wenn er nicht König oder etwas Aehnliches ist. Wohl aber hat das Gesetz, das man ein aus einer Art Klugheit und Vernunft stammendes Wort nennen könnte, diese zwingende Kraft. Dazu kommt, daß der Mensch auf einen anderen Menschen, der sich seinem Begehren widersetzt, einen Haß wirft, auch wenn derselbe Recht daran thut; das Gesetz dagegen, indem es das sittlich Gute gebietet, ist nicht gehässig. Nun hat aber, scheint es, nur in der lakedämonischen Verfassung und in wenigen anderen der Gesetzgeber sich um die Erziehung und das Treiben des Einzelnen bekümmert; in den meisten Staaten dagegen ist dieser Punkt gänzlich außer Acht gelassen, und Jeder lebt wie er mag, und übt gegen Weib und Kind ein Kyklopenrecht[1]). Das Beste nun wäre, wenn eine Staatsfürsorge ins Leben träte, und zwar eine richtige, und wenn ihre Durchführung möglich wäre. Wenn aber der Staat sich der Sache nicht annimmt, so erscheint es für jeden Einzelnen als Pflicht, seinen Kindern und Freunden zur Tugend behülflich zu sein, oder wenigstens diesen Vorsatz zu haben. Dazu wird der Einzelne, aus dem Bisherigen zu schließen, dann am befähigtsten sein, wenn er gesetzgeberische Anlagen hat: denn die Staatsfürsorge tritt offenbar durch Gesetze ins Leben, und die gute Fürsorge durch gute Gesetze. Ob diese Gesetze aber geschrieben sind oder ungeschrieben, das wird wohl gleich-

[1]) Aus Odyss. 9, 114 von den Kyklopen:

und jeglicher richtet nach Willkür
Weib und Kinder allein.

gültig sein, ebenso, ob Einer oder Viele durch sie erzogen werden sollen, wie dieß auch in der Musik, der Gymnastik und den übrigen Unterrichtsfächern gleichgültig ist. Wie nämlich in den Staaten die Gewöhnungen und die Gesetze vom größten Einfluß sind, so sind es in den Familien die Gewöhnungen und die Worte des Vaters, ja sie sind hier noch einflußreicher, weil der Vater mit den Kindern verwandt und ihr Wohlthäter ist: die Kinder lieben ja zum Voraus schon den Vater und sind von Natur zum Gehorsam gegen ihn geneigt. Die häusliche Erziehung ist aber von der öffentlichen noch durch etwas Anderes unterschieden, was sich auch in der Heilkunde beobachten läßt: im Allgemeinen nämlich ist dem Fieberkranken Ruhe und Fasten zuträglich, in einem einzelnen Fall dagegen vielleicht nicht; ebenso übt der Lehrer im Faustkampf wohl nicht alle Schüler in denselben Kampfarten. Den besonderen Bedürfnissen des Einzelnen also scheint mehr Rechnung getragen werden zu können, wenn die Fürsorge ihn allein zum Gegenstand hat: denn so wird eher Jedem das zu Theil, was ihm frommt. Inzwischen wird man in der Heilkunde, der Ringkunst und jedem anderen Fach das Einzelne am besten behandeln, wenn man die Kenntniß des Allgemeinen besitzt und weiß, was Allen oder einer bestimmten Art von Menschen frommt: denn das Allgemeine ist Gegenstand der Wissenschaft, und gilt auch dafür. Demungeachtet ist es wohl auch möglich, selbst ohne Kenntniß der Wissenschaft, etwas Einzelnes recht zu behandeln, wenn man dafür durch Erfahrung die Erscheinungen, welche die verschiedenen einzelnen Fälle darbieten, genau beobachtet hat: wie Mancher sich selbst der beste Arzt ist, ohne daß er einem Anderen zu helfen im Stande wäre. Nichtsdestoweniger wird wohl, wer einer Wissenschaft und Kunst mächtig werden will, auf das Allgemeine losgehen und dieses möglichst gut kennen lernen müssen: denn mit dem Allgemeinen hat es, wie gesagt, die Wissen=

schaft zu thun. Und so muß wohl auch wer durch seine Bemühungen die Menschen bessern will, gleichgültig ob viele oder wenige, sich die Eigenschaften des Gesetzgebers zu verschaffen suchen, wenn es richtig ist, daß der Mensch durch Gesetze tugendhaft werden kann. Denn jeden beliebigen Menschen oder einen, der gerade in Frage steht, in gute Verfassung zu versetzen, das vermag nicht der Nächste Beste, sondern, wenn irgend Jemand, der Wissende, wie in der Heilkunde und in jedem Fach, das eine gewisse Sorgfalt und Einsicht voraussetzt.

Haben wir nunmehr zu untersuchen, wie oder woher man sich die Eigenschaften des Gesetzgebers verschaffen kann? etwa von den Staatsmännern? Die Gesetzgebungskunst ist ja, wie wir gesehen [1]), ein Theil der Staatskunst, und man lernt auch die übrigen Wissenschaften von denen, welche sie ausüben. Oder sollte es mit der Staatskunst anders sich verhalten als mit den übrigen Wissenschaften und Vermögen? In den letzteren nämlich sind die, welche die Kunst mittheilen, und die, welche in ihr thätig sind, offenbar dieselben Personen, wie dieß z. B. in der Heilkunde, in der Malerei der Fall ist. Dagegen die Staatskunst zu lehren machen sich die Sophisten anheischig, während nicht die Sophisten, sondern die Staatsmänner sie wirklich ausüben; die Staatsmänner aber thun dieß, wie es scheint, mehr vermöge einer gewissen Anlage und Erfahrung, als vermöge wissenschaftlicher Einsicht. Sie machen ja ihre Gedanken über diese Kunst weder schriftlich noch mündlich bekannt, obgleich dieß gewiß schöner wäre als die Abfassung von Reden vor Gericht oder in der Volksversammlung. Auch ist nicht bekannt, daß sie ihre eigenen Söhne oder sonst Jemand aus dem Kreise ihrer Freunde zu Staatsmännern gebildet hätten. Und doch müßten sie folgerichtig dieß thun, wenn sie es vermöchten: denn einerseits hätten sie ihrem Vaterland

[1]) VI, 8.

kein werthvolleres Geschenk hinterlassen können, und andererseits könnten sie sich selbst, und mithin auch denen, welche ihnen am theuersten sind, nichts Besseres wünschen als das Vermögen die Staatskunst zu lehren. Uebrigens scheint die Erfahrung auf dem Gebiet der Staatskunst von der größten Wichtigkeit zu sein, sonst würden nicht Manche dadurch zu Staatsmännern, daß sie sich mit den Staatsgeschäften vertraut machen. Daher ist, scheint es, für den, welcher sich die Wissenschaft der Staatskunst anzueignen wünscht, die Erfahrung ein zweites nothwendiges Erforderniß. Dagegen die Sophisten, welche die Staatskunst zu lehren sich anheischig machen, sind offenbar gar weit davon entfernt sie lehren zu können. Sie kennen ja nicht einmal im Allgemeinen ihren Begriff und ihr Gebiet: sonst könnten sie dieselbe nicht mit der Redekunst verwechseln oder ihr unterordnen, noch könnten sie die Meinung aufstellen, es sei leicht, Gesetze zu geben, wenn man nur die des allgemeinen Beifalls sich erfreuenden Gesetze zu einem Ganzen vereinige. So nämlich, meinten sie, könne man die besten auswählen, ohne zu bedenken, daß auch dieses Auswählen die Einsicht voraussetzt, und daß die richtige Beurtheilung das Schwerste ist, wie auf dem Gebiete der Musik. Die Leistungen auf irgend einem Gebiete nämlich kann nur der Sachverständige richtig beurtheilen, nur er weiß, wie oder durch welche Mittel die Leistung zu Stande kommt, und was zusammenstimmt. Wer nicht sachverständig ist, der muß zufrieden sein, wenn es ihm nicht entgeht, ob eine Leistung recht oder schlecht gemacht sei, wie in der Malerei. Die Gesetze aber scheinen die Leistungen der Staatskunst zu sein. Wie kann man also auf diesem Wege ein Gesetzgeber werden oder beurtheilen, welches die besten Gesetze seien? Scheint man ja doch auch die Heilkunde nicht aus Büchern lernen zu können. Und doch suchen die ärztlichen Schriften nicht blos die Heilmittel anzugeben,

sondern auch das Heilverfahren und die Behandlung der verschiedenen Leibesbeschaffenheiten, die sie unterscheiden. Alles dieß aber kann, scheint es, nur dem Sachverständigen von Nutzen sein, während es für den, welcher nicht sachverständig ist, unbrauchbar ist. Ebenso sind nun wohl auch die Zusammenstellungen der verschiedenen Gesetze und Staatsverfassungen für den ganz zweckmäßig, welcher die Wissenschaft der Staatskunst inne hat und beurtheilen kann, was gut ist und was nicht, und was zusammenstimmt. Dagegen wer, ohne diese Wissenschaft inne zu haben, solche Sammlungen durchgeht, wird dadurch die richtige Beurtheilung nicht erlangen, es sei denn ganz zufällig. Nur das Verständniß auf diesem Gebiet wird er sich dadurch wohl erleichtern.

Da nun die Früheren die Gesetzgebung nicht zum Gegenstand ihrer Forschungen gemacht haben, so ist es wohl das Beste, daß wir dieselbe, wie überhaupt die ganze Staatskunst, untersuchen, damit derjenige Theil der Philosophie, der es mit den menschlichen Dingen zu thun hat, so viel möglich zum Abschluß gebracht werde. Zuerst also wollen wir ins Auge zu fassen suchen, was die Aelteren im Einzelnen richtig über diesen Gegenstand bemerkt haben; sofort werden wir aus der Zusammenstellung der verschiedenen Verfassungen ermitteln, was die Staaten im Allgemeinen und was jede einzelne Verfassung erhalte und zu Grunde richte, und woher es komme, daß der eine Staat gut, der andere schlecht verwaltet werde. Wenn wir nämlich diese Punkte untersucht haben, so werden wir ohne Zweifel uns darüber klar werden, einerseits welche Verfassungsform schlechthin die beste sei, und andererseits, wie jede einzelne Verfassungsform geordnet und welche Gesetze und Gewohnheiten in ihr herrschend sein müssen, damit sie in ihrer Art die beste sei.

Beginnen wir nunmehr von Neuem!

Druckfehler.

S.	7	Z.	3 v. o.	lies	deren	statt	derer.
„	10	„	8 v. u.	„	werden	„	worden.
„	32	„	4 v. o.	„	sittlich	„	sittlichen.
„	33	„	13 v. o.	„	vom	„	von.
„	57	„	10 v. o.	„	Geben	„	Gebem.
„	85	„	6 v. o.	„	tollkühn=feig	„	tollkühn = feig.
„	95	„	17 v. o.	füge hinzu 15.			
„	95	„	8 v. u.	setze ein Komma nach scheint.			
„	177	„	7 v. o.	„	„ „	„	Wissenschaft.
„	201	„	14 v. o.	„	„ „	„	liegt.
„	202	„	1 v. u.	„	„ Punkt	„	thun.
„	208	„	1 v. u.	lies schimpflich.			
„	236	„	8 v. u.	„	wenn	statt	wann.
„	261	„	11 v. u.	„	erhielte.		
„	268	„	8 v. u.	„	bei.		
„	275	„	8 v. o.	„	ihre.		
„	278	„	15 v. o.	„	Ganzes	statt	Ganze.
„	299	„	15 v. u.	„	richtet	„	richte.
„	309	„	6 v. o.	setze ein Semikolon nach verbunden.			

Ammianus v. L. Troß u. Büchele. In 8 Bdchn.

Cicero philosoph. u. rhetor. Schriften v. F. H. Kern, C. A. Mebold, W. M. Pahl, G. H. Moser, K. A. F. Seeger, J. F. K. Dilthey, G. Uebelen, G. Ch. Kern, Chr. Walz. In 26 Bdchn.

Cicero Reden v. C. N. Osiander. In 27 Bdchn.

Cornelius Nepos v. J. Dehlinger. In 2 Bdchn.

Curtius v. A. H. Christian. In 4 Bdchn.

Eutropius von F. Hoffmann. In 1 Bdchn.

Florus v. W. M. Pahl. In 3 Bdchn.

Justinus v. Chr. Schwarz. In 6 Bdchn.

Ampelius, siehe Messala.

Cäsar v. A. Baumstark. In 8 Bdchn.

Livius v. C. F. Klaiber. In 27 Bdchn.

Messala Corvinus, Luc. **Ampelius** u. Sext. **Rufus** v. Fr. Hoffmann. In 1 Bdchn.

Plinius d. Jüng. v. C. F. A. Schott. In 5 Bdchn.

Rufus, siehe Messala.

Sallustius v. A. Göritz. In 2 Bdchn.

Seneca d. Philos. v. J. M. Moser, A Pauly, A. Haakh. In 17 Bdchn.

Suetonius v. K. Andree u. H. Reichardt. In 5 Bdchn.

Tacitus v. H. Gutmann. In 10 Bdchn.

Valerius Maximus v. Fr. Hoffmann. In 5 Bdchn.

Vellejus Paterculus v. W. Götte. In 2 Bdchn.

Victor, Aurelius, v. A. Cloß. In 3 Bdchn.

II. In der Fortsetzung begriffen sind und werden in Kurzem vollendet werden folgende Schriftsteller:

Anthologie, Griechische, v. W. E. Weber u. G. Thudichum. 1 u. 2. Bdchn.

Aristoteles v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, F. Baur, Külb, J. Rieckher, Schnitzer. 1—15. Bdchn.

Platon v. L. Georgii, J. Deuschle, Fr. Susemihl, W. Wiegand u. A. I, 1—5; III, 1 u. IV, 1—4. Bdchn.

Plutarch Lebensbeschreibungen v. J. G. Klaiber u. E. Fuchs. 1—14. Bdchn.

Plutarch moral. Schriften v. J. Ch. F. Bähr, H. Reichardt u. C. F. Schnitzer. 1—15. Bdchn.

Cicero Briefe v. G. H. Moser, Ch. H. Dörner u. J. L. Aebi. 1—18. Bdchn.

Ovid v. H. C. Pfitz, E. F. Metzger, W. Hertzberg u. H. Wölffel. 1—14. Bdchn.

Plinius Naturgeschichte v. Ph. H. Külb. 1—31. Bdchn.

Silius Italicus von F. H. Bothe. 1—2. Bdchn.

III. Außerdem werden, entsprechend dem Zwecke dieses Werkes, sämmtliche bedeutenderen Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums zu umfassen, noch Aufnahme finden:

1) **Dichter:** Die kleineren homerischen Gedichte (E. Wiedasch), Anakreon (G. Ludwig), Quintus Smyrnäus (Platz); Catull (Hertzberg), Juvenal (W. Teuffel).

2) **Prosaiker:** Theophrast (Charaktere), Diogenes Laertius (J. Rieckher); Quintilian (Boßler), die Kaisergeschichtschreiber (Cloß).



Aristoteles / Roth, Karl Ludwig / Zell, Karl,

Werke

Bd.: 6 : Schriften zur praktischen Philosophie. 3

Stuttgart 1856